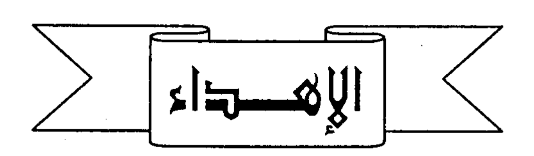
مناهج التحليل البلاغي
عند علماء الإعجاز

من الرماني ٣٨٦هـ إلى عبد القاهر الجرجاني ٤٧١هـ

تأليف
د. عبد الله بن عبد الرحمن بانقيب
عضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى



بسم الله الرحمن الرحيم



إلى روح أبي رحمه الله

صاحب الفضل الذي لا ينسى.

وإلى أمي حفظها الله

موطن الدعاء والطمأنينة.

وإلى روح أخي عمر وزوجه رحمهما الله

رموز نقاء لا تمحى.

وإلى أخي أحمد وجميع الإخوة والأخوات

رموز النبل والوفاء.

وإلى زهرات حياتي وأمهم الرؤوم

رموز الصبر والإيثار.

المؤلف


مناهج التحليل البلاغي
عند علماء الإعجاز

ح دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

بانقيب، عبدالله عبدالرحمن أحمد

مناهج التحليل البلاغي عند علماء الإعجاز من الرماني ٣٨٦هـ إلى عبد القاهر الجرجاني ٤٧١هـ/ عبد الله عبد الرحمن أحمد بانقيب — الرياض ١٤٣٠هـ

٤٥٠ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

ردمك: ٨-٥٠-٨٠١١-٦٠٣-٩٧٨

١- البلاغة العربية- نقد ٢- الجرجاني، عبدالقادر بن عبدالرحمن، ت ٤٧١هـ

٣- الرماني، علي بن عيسى، ت ٣٨٢هـ   أ. العنوان

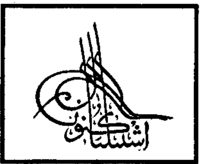
ديوي ٤١٤   ١٤٣٠/١٤١٦

رقم الإيداع: ١٤٣٠/١٤١٦

ردمك: ٨-٥٠-٨٠١١-٦٠٣-٩٧٨

الطّبعَــة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م



دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٧٤٢٤٥٨— ٤٧٧٣٩٥٩ — ٤٧٩٤٣٥٤ فاكس: ٤٧٨٧١٤٠

E-mail: eshbelia@hotmail.com

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

فقد بدأ البحث البلاغيّ على أساس دينيّ، يَمْثُلُ في تدبر أسرار الكتاب العزيز، ومعرفة أسباب تفوقه المعجز الذي قهر بلاغات البشر، وعلا عليها إلى الحدّ الذي فات به طاقاتهم البيانية، وقدراتهم القولية.

والمتتبع لتاريخ حركة التأليف البلاغيّ، يلمس العناية بهذا الأساس في جلّ الآثار البلاغية التي تركها الأوائل، ويعاين اشتغالهم على تحقيقه. وقد أدّى هذا الاشتغال إلى البحث عن الأدوات التي تُعين على فقه الكتاب العزيز، ومعرفة إعجازه، وأفضَى إلى أنْ تكون غاية البلاغة العربية متجهة إلى مهمة صفتها التحليل؛ والكشف عن أسرار ذلك الإعجاز.

إذ إنَّ المهمة التحليلية هي الأداة التي يجب أنْ تنتهجها الدراسة البلاغية، فبها يكون الوقوف الموضوعي على أسباب إعجاز القرآن، وتفوّقِ بلاغته على سائر أجناس البيان الأخرى.

وإسهامات الأوائل في تحقيق هذه المهمة التحليلية مترافدة، لكنها في الوقت ذاته متنوعة في اتجاهاتها؛ لذا وجب على الدارس المعاصر أنْ يكون على وعي بمسارات تلك الاتجاهات، وطرائق تحقيقها لتلك المهمة.

إنَّ الدراسة المنهجية للجهود التحليلية التي أسهم بها الأوائل، هي خير ما يمكن أنْ يقدر لنا المدى الذي وصلت إليه البلاغة العربية في رحلة بحثها عن أسرار إعجاز البيان الكريم؛ لأنّها دراسة تحاول أنْ تقف على الأصول الفكرية، والضوابط العلمية التي شكلت حركة تلك الجهود، وصاغتها على النحو الذي نراه في تراث أولئك العلماء الأوائل.

ومن ثم أخذت هذه الدراسة على عاتقها أنْ تحدد حقبة زمنية معينة، تدرس فيها الجهود التحليلية دراسة منهجية على مستويي التصور والإجراء، أي على مستوى

الأصول الفكرية التي حركت تلك الجهود، وعلى مستوى الإجراء المباشر عند مواجهة البيان وتحليل أسراره البلاغية؛ لأنها تؤمن بأنه لا يمكن فصل الإجراء التحليلي عن التصور المنهجي الذي انطلق منه.

ومما يجب تقريره هو أنَّ ميدان هذه الدراسة يتعاوره معياران:

- معيار زماني: يمتد من العام (٣٨٦هـ) إلى العام (٤٧١هـ).

- ومعيار موضوعي: إذ سينصبّ جهدها في دراسة المنهج التحليلي في هذه الحقبة المحددة في المعيار الزماني على من كانت له عناية خاصة من العلماء بموضوع الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم.

وبناء على ذلك فإنَّ هذه الدراسة ستتوقف أمام خمسة علماء هم: الرماني، والخطابي، والباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وعبدالقاهر الجرجاني. إذ كانوا هم العلماء الذين عاشوا ما بين العامين (٣٨٦هـ-٤٧١هـ) وتركوا لنا آثارا مستقلة في بحث إعجاز بلاغة القرآن الكريم.

وقد اتجهت هذه الدراسة إلى دراسة مناهج التحليل البلاغي لدى علماء الإعجاز في الحقبة الواقعة ما بين العامين (٣٨٦هـ-٤٧١هـ) مدفوعة إلى ذلك بعدة أسباب أهمها:

١- بيان مكانة التحليل في الدرس البلاغي عامة والإعجاز البلاغي للقرآن الكريم خاصة.

٢- إظهار أثر الدراسة المنهجية -لجهود العلماء التحليلية- في تقدير المدى الذي وصلت إليه هذه الجهود في رحلة بحثها عن أسرار الإعجاز القرآني.

٣- أنَّ الحقبة الزمنية التي حددتها الدراسة نطاقا لبحثها تعدّ من أهم حقب ازدهار البحث البلاغي؛ لذا كان من الواجب الاتجاه إلى دراسة المناهج التحليلية لدى علماء تلك الحقبة قبل أي حقبة أخرى.

٤- قلة الدراسات التي تناولت مناهج هؤلاء العلماء التحليلية. فأغلب الدراسات التي عرضت لهم توقفت عند حدود عرض جهودهم البلاغية دون تناول مناهجهم التحليلية.

ومع كثرة الدراسات التي تناولت قضية الإعجاز في الحقبة التي تقع فيها هذه الدراسة فإنّها دراسات -في جملتها- ابتعدت عن المنهج التحليلي في تناول القضية، وهذا ما ستحاوله هذه الدراسة، ستحاول استجلاء خيوط هذا المنهج وأسسه وضوابطه في إنتاج هؤلاء العلماء المشار إليهم قبل، معتقدة أنّ المنهج التحليلي هو من أهم ما يجب أنْ تركز عليه الدراسة البلاغية المعاصرة عند بحثها للتراث البلاغي.
وليس في وسعنا في هذا المقام أنْ نعرض لجميع الدراسات التي تعرضت لهؤلاء العلماء؛ نظرا لكثرتها، لكن يمكن أنْ نصنف هذه الدراسات في اتجاهات ثلاثة، ممثّلين لكل اتجاه بمجموعة من الدراسات.

الاتجاه الأول: الدراسات العامة التي تناولت بالدراسة تاريخ قضية الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، وقد عرضتْ في هذا التتبع التاريخي لهؤلاء العلماء الخمسة أو لمعظمهم، من ذلك: دراسة د.عبد الكريم الخطيب: «إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها»، ودراسة د.عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ): «الإعجاز البياني»، ودراسة د.عمر الملا حويش: «تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية»، ودراسة د.أحمد جمال العمري: «مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري»، ودراسة د.عبد العزيز عبدالمعطي عرفة: «قضية الإعجاز القرآني و أثرها في تدوين البلاغة العربية»، ودراسة د.عبد الغني محمد سعد بركة: «الإعجاز القرآني وجوهه وأسراره»، ودراسة د.صلاح عبد الفتاح الخالدي: «البيان في إعجاز القرآن».

ويغلب على هذه الدراسات الاستقصاء للعلماء القدامى الذين تناولوا قضية الإعجاز البلاغي، عبر عرض مصنفاتهم، وما اشتملت عليه من مباحث وآراء بلاغية.

ولعل الامتداد الزمني الطويل الذي حاولت هذه الدراسات تناوله جعلها تميل إلى العرض أكثر من التحليل، ومن ثم فلا نجد لديها انشغالا بطرائق العلماء في التحليل البلاغي.

الاتجاه الثاني: الدراسات التي انصب جهدها في دراسة علماء الحقبة الزمنية التي تُعنى بها هذه الدراسة أو معظمهم، وقد حصرت جهدها في هذه الحقبة، ولم يتوزع على حقب طويلة وممتدة؛ مما أكسب هذا الجهد طابعا من العمق والتحليل في بعض دراساته قد لا نجده في دراسات الاتجاه السابق.

ولعل دراسة د.محمد محمد أبو موسى: «الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم» تأتي على رأس هذا الاتجاه؛ إذ تناول فيها ثلاثة من العلماء هم: الرماني والخطابي والباقلاني. وقد امتاز تناوله لهم ببحثه عن الأصول الفكرية والعلمية التي وجّهت الفكرة البلاغية لدى أولئك العلماء في درسهم لقضية الإعجاز البلاغي، كما جلا كثيرا من التعليلات التي كانت وراء تبنيهم للرؤى البلاغية التي حوتها مصنفاتهم؛ مما يجعلني أعد هذه الدراسة أهم الدراسات التي مهّدت الطريق لدراستي هذه.

ومن الدراسات التي اقتصرت على دراسة علماء الحقبة الزمنية التي نحن بصددها دراسة د.الحمدي عبد العزيز الحناوي: «دراسات حول الإعجاز البياني»، تناول فيها: الرماني والخطابي والباقلاني وعبد القاهر الجرجاني، وقد ساد هذه الدراسة العرض والوصف لجهود هؤلاء العلماء، ولم يكن لها وقوف طويل أمام المناهج التي صدرت عنها نظرات أولئك العلماء التحليلية.

ومن الدراسات التي يمكن أنْ تعد في هذا الاتجاه دراسة د.كريم الوائلي: «الخطاب النقدي عند المعتزلة قراءة في معضلة المقياس النقدي» التي درس فيها بشكل خاص الرماني، والقاضي عبدالجبار. ومع أنَّ د.الوائلي قد عرض في أحد فصول هذه الدراسة للمقياس البلاغي ونظر فيه نظرات تتسم بنوع من العمق المنهجي إلا أنَّ الكتاب قد توزّعت اهتماماته على مقاييس أخرى كالمقياس اللغوي، والمقياس النقدي، والمقياس الجمالي؛ مما أبعده عن التركيز على واقع التحليل البلاغي في تراث هذين العالمين، والمنهج الذي نبع عنه.

ومن دراسات هذا الاتجاه دراسة د.محمد بركات حمدي أبو علي: «دراسات في الإعجاز البياني»، درس فيها ثلاثة من علماء الحقبة الزمنية التي نحن بصددها، هم: الرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني. ومع أنَّ د. أبو علي كان ينفذ إلى بعض النظرات المتعلقة بضوابط التأليف المنهجي في تراث هؤلاء العلماء إلا أنَّ طابع الدراسة قد ساده كثير من العرض ورصد الآراء، ثمَّ إنَّ دراسته لعبدالقاهر الجرجاني قد اقتصر فيها على دراسة «رسالته الشافية»، ومعلوم أنَّ جهد عبد القاهر التحليلي في قضية الإعجاز البلاغي لا يظهر في هذه الرسالة وإنّما في أثريه: «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز».

الاتجاه الثالث: الدراسات التي تخصصت في دراسة أحد العلماء الذين تُعنى بهم هذه الدراسة. ونحن نبدأ بعرض هذه الدراسات مبتدئين بالدراسات التي دارت حول أقدم العلماء الخمسة.

أ- الدراسات التي دارت حول «الرماني»:

لعل دراسة د.عبده زايد عن الرماني التي كانت في أصلها رسالة ماجستير نشرها بعد مرور أكثر من ربع قرن بحولية كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر في القاهرة - في العددين التاسع عشر والعشرين - تعد من الدراسات التي اتسمت بعمق منهجي في طرح ومعالجة ما حوته رسالة «النكت في إعجاز القرآن» للرماني من قضايا و آراء بلاغية، قد لا نجده في دراسات أخرى عرضت للرماني.

ب- الدراسات التي دارت حول «الخطابي»:

من تلك الدراسات دراسة د.صبَّاح عبيد دراز: «البلاغة القرآنية عند الخطابي»، وهي من الدراسات التي تناولت جهد الخطابي البلاغي في رسالته «بيان إعجاز القرآن»، وركّزت هذه الدراسة في جل اهتمامها على الجانب التحليلي لدى الخطابي تقويما، لكنها شُغلت بهذا التقويم - لنظرات الخطابي في الفروق الدلالية بين بعض الألفاظ وردِّه للشبه المثارة حول بعض آيات القرآن الكريم- عن الوقوف على

الأصول المنهجية التي صدرت عنها هذه النظرات. وهذا غير نافٍ لإفادتنا من هذه الدراسة في الجانب الإجرائي لمنهج الخطابي في التحليل.

ومن الدراسات التي تناولت الخطابي دراسة د.عبد العاطي محمد شلبي: «الخطابي و إعجاز القرآن»، و نستطيع أن نقول بأنَّ هذه الدراسة قد غلب عليها جانب العرض والرصد أكثر من البحث عن المنهج وتصوراته في تحليل الخطابي.

ج - الدراسات التي دارت حول «الباقلاني»:

من هذه الدراسات دراسة د. عبد الرؤوف مخلوف: «الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن دراسة تحليلية نقدية»، ودراسة د.فاضل عبد الله: «الباقلاني ناقدا أدبيا». وفي حقيقة الأمر، أنَّ هاتين الدراستين قد غلب عليهما طابع العرض لجهد الباقلاني البلاغي والنقدي بعيدا عن البحث عن أصول المنهج التحليلي في كتابه إعجاز القرآن.

ومن الدراسات التي دارت حول الباقلاني دراسة د. أحمد يوسف علي: «قراءة النص دراسة في الموروث النقدي». ونحسب أنَّ هذه الدراسة من أهم الدراسات التي تناولت التراث البلاغي والنقدي للباقلاني، وحاولت الوقوف على طبيعة المنهج الدائر في كتابه «إعجاز القرآن». إلا أنَّ لنا خلافا منهجيا - سنعرض له في حينه- مع د.أحمد يوسف علي في تتبعه لمنهج الباقلاني الذي صدرت عنه دراسته؛ مما حتَّم علينا رصدا آخر لهذا المنهج.

د- الدراسات التي دارت حول «القاضي عبد الجبار»:

من تلك الدراسات دراسة د.عبد الفتاح لاشين: «بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار». وقد شُغل د.لاشين بالبحث عن الفنون البلاغية ورصدها في تراث القاضي عبد الجبار عن الوقوف على منهجه التحليلي، ونستطيع أنْ نقول عن دراسة د.لاشين ما قاله د.كريم الوائلي من أنَّ د.لاشين «على الرغم من أنّه يعي تماما أنَّ القاضي عبد الجبار لم يكن يعرف بدقة تقسيم البلاغة إلى ثلاثة علوم فإنّه قد الزم بحثه

بهذا التصنيف...لعلوم البلاغة، وأخذ ينقب ويفتش في كتب القاضي عبد الجبار بن أحمد؛ لإرجاع أية إشارة إلى قضية في إطار علوم البيان والبديع والمعاني»(١).

ومن الدراسات التي تناولت جهد القاضي عبد الجبار الدراسة التي اشترك فيها كل من: د.محمد مصطفى أبو شوارب ود. أحمد محمود المصري وعنوانها: «أثر المتكلمين في تطوّر الدرس البلاغي، القاضي عبد الجبار نموذجا»، وقد غلب عليها جانب العرض والرصد، مع محاولة تتبع توظيف القاضي اللغة بوسائلها البلاغية في الدفاع عن مذهبه الاعتزالي. وقد وقعت هذه الدراسة فيما وقعت فيه دراسة د.لاشين حين حاولت أنْ تُخضع تراث القاضي للتقسيم الثلاثي لعلوم البلاغة كما استقرت عليه لدى العلماء المتأخرين.

هـ- الدراسات التي دارت حول «عبد القاهر الجرجاني»:

ربما لم يحظ تراث عالم من العلماء بدراسات جمة كما حظي تراث عبدالقاهر الجرجاني، وقد تفاوتت هذه الدراسات واختلفت في المستوى، وطريقة النظر، ووجهة التركيز، وعلى الرغم من كل ذلك فإنَّ المنهج التحليلي في تراث عبدالقاهر لا يزال بحاجة إلى إضاءات أكثر، فأغلب الدراسات التي عنيت بهذا التراث تُركِّزَ اهتمامها على العرض والوصف والتصنيف للقضايا البلاغية التي حواها هذا التراث دون كبير عناية بالواقع التحليلي والمنهج الذي نتج عنه.

من تلك الدراسات التي تناولت تراث عبد القاهر البلاغي: دراسة د.أحمد أحمد بدوي: «عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية»، ودراسة د.أحمد مطلوب: «عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده»، ودراسة د.محمد جلال الذهبي: «سمات البلاغة عند الشيخ عبد القاهر»، ودراسة د.عبد العزيز عرفة: «تربية الذوق البلاغي عند عبدالقاهر».

---

(١) د. كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة دراسة في معضلة المقياس النقدي، الطبعة الأولى، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م)، ص٤٧.

وقد تَرَكَّزَ الجهد المبذول في تلك الدراسات على تجلية القضايا البلاغية في تراث عبد القاهر وعرضها دون عناية بالكشف عن أصول المنهج الذي صدر عنه ذلك التراث. وعلى الرغم من أنَّ الدراسة الأخيرة يوحي عنوانها بالتركيز على جانب محدد في تراث عبد القاهر، فإنَّنا عند مباشرة قراءتها نلاحظ اتجاهها إلى عرض واسع للقضايا التي زخر بها تراث عبد القاهر، دون قصر التركيز على فحوى العنوان وما حواه.

ولعل دراستي د.سيد عبد الفتاح حجاب عن عبد القاهر الجرجاني التي نشرهما بمجلة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: «نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وصلتها بقضية اللفظ والمعنى» و«منهج عبدالقاهر بين الموضوعية و الذاتية» تعدان من الدراسات التي تميزت بتناول عميق لكثير من القضايا والأفكار البلاغية المبثوثة في تراث عبد القاهر الجرجاني، عبر تحليلها و تجلية مفارقة عبد القاهر غيره من العلماء الذين سبقوه في دراسة قضية «النظم»، أو في توطيد مفهوم الجمال الموضوعي الذي لا يلغي ذاتية ذوق الناقد المؤهل لدراسة النصوص البيانية.

وتأتي دراسة د.محمد محمد أبو موسى: «مدخل إلى كتابي عبدالقاهر» نموذجا للدراسة النوعية التي تجاوزت العرض إلى البحث عن الأصول الفكرية، والحركة العقلية الكامنة وراء المعرفة البلاغية في تراث عبد القاهر الجرجاني.

أما منهج الدراسة فهو منهج تاريخي وصفي تحليلي. فهو تاريخي؛ لأنَّه يتناول دراسة مناهج العلماء في التحليل البلاغي في حقبة زمنية محددة، يتتبع فيها تطورات المنهج، بدءا من العالم الأقدم إلى العالم الأحدث. وهو وصفي تحليلي؛ لأنَّه يصف أصول المنهج التحليلي وإجراءاته لدى هؤلاء العلماء، ثم يحلل هذه الأصول وتلك الإجراءات؛ ليقف على ضوابطها، والحركة المنهجية التي صدرت عنها ودارت إزاءها.

وقد اقتضت طبيعة البحث أنْ يأتي في مقدمة وتمهيد ثم في خمسة فصول تتلوها خاتمة.

أما (**المقدمة**)، فقد تحدثت فيها عن أهمية الموضوع ومعياري الدراسة ودوافعها، وقد عرضت لأهم الدراسات السابقة لبيان مغايرة التناول، ثم بينت المنهج الذي سارت عليه الدراسة، وبعد ذاك عرضت الخطة التي جرى البحث عليها.

وفي (**التمهيد**)، تحدثت عن أهمية التحليل في علم البلاغة، ثم بيان أثر ذلك على البلاغة عند تناولها لقضية الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم.

أما (**الفصل الأول**): فقد خُصص للحديث عن منهج التحليل البلاغي لدى الرمانيّ، وأطلقنا عليه (الفن البلاغي المفرد). وفيه مبحثان:

المبحث الأول: جعلته للحديث عن أهم المكونات العلمية والثقافية للرماني؛ لبيان أثرها في توجيه منهجه التحليلي.

والمبحث الثاني: جاء رصدا لأهم ملامح المنهج التحليلي لدى الرماني، وقد تضمّن أربعة مطالب. الأول: مختص برصد التوجه المنهجي في تقسيم البلاغة إلى طبقات لدى الرمانيّ، وجاء الثاني: متعلقا بقيم الصورة البيانية لديه، والثالث: بقيم الدلالة و التركيب، والرابع: بقيم الصوت.

أما (**الفصل الثاني**): فقد خُصص للحديث عن منهج التحليل البلاغي لدى الخطابيّ، وأطلقنا عليه (البحث عن باطن العلة). وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: جعلته للحديث عن أهم المكونات العلمية والثقافية للخطابي؛ لبيان أثرها في توجيه منهجه التحليلي.

والمبحث الثاني: (البلاغة الموضوعية)، تحدثت فيه عن دعوة منهج الخطابي إلى ضرورة العناية بالبحث عن أسباب الجمال البلاغي وعلله.

والمبحث الثالث: (الإنسان و القرآن)، تحدثت فيه عن أثر فكرة المباينة بين البلاغة القرآنية و عظمتها وبين البلاغة الإنسانية وقصورها في توجيه المنهج التحليلي لدى الخطابي. وقد حوى هذا المبحث ثلاثة مطالب: الأول: اختص بالحديث عن تأليف المختلف، والثاني: بعناصر البلاغة القرآنية كما يتصورها منهج الخطابي التحليلي، والثالث: بالمعارضة والقرآن ومنهج الخطابي في تحليلهما.

والمبحث الرابع: (الأثر النفسي)، تناولت فيه عناية منهج التحليل البلاغي لدى الخطابي بالأثر الذي يحدثه البيان في نفوس متلقيه.

أما **(الفصل الثالث)**: فقد خُصص للحديث عن منهج التحليل البلاغي لدى الباقلاني، وأطلقنا عليه (الاستواء و التفاوت). وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: جعلته للحديث عن أهم المكونات العلمية والثقافية للباقلاني؛ لبيان أثرها في توجيه منهجه التحليلي.

والمبحث الثاني: (مرتكزات المنهج)، تناولت فيه أهم المرتكزات التي انطلق منها منهج التحليل البلاغيّ لدى الباقلانيّ، وقد تضمّن هذا المبحث ثلاثة مطالب: جاء الأول: مختصا بالحديث عن الإعجاز ومستويات تلقيه لدى الباقلاني، والثاني: بالمتلقي الناقد ومذاهب اختيار الكلام، والثالث: بالحديث عن القراءة المتأملة لنماذج البيان وكيف غدت طريقا إلى معرفة الإعجاز البلاغيّ للقرآن الكريم في منهج التحليل البلاغيّ لدى الباقلانيّ.

والمبحث الثالث: (بين استواء البيان القرآنيّ وتفاوت البيان البشريّ)، تحدثت فيه عن أثر فكرة استواء البيان القرآنيّ استواء معجزا في جميع ما طرقه من أغراض ومعان، وما جاء عليه من أساليب وتراكيب وصور، أمام تفاوت البيان الإنسانيّ الذي يعلو حينا ويهبط أخرى تبعا لمحدودية الطاقة الإنسانيّة. تحدثت فيه عن أثر هذه الفكرة في توجيه منهج التحليل البلاغيّ لدى الباقلانيّ. وقد حوى هذا المبحث سبعة مطالب: الأول: تحدث عن أهمية الوقوف أمام السبك الخاص ببيان كل مبين وما يميزه عن غيره في منهج الباقلاني، والثاني: رصد منهج الباقلاني في تحليل العنصر اللفظي، والثالث: اختص بتحليل عنصر المعنى، والرابع: بأغراض البيان، والخامس: بزيادات البيان، والسادس: بنظرات خارجية تكشف بلاغة البيان، والسابع: بتلاحم البيان.

أما **(الفصل الرابع)**: فقد خُصص للحديث عن منهج التحليل البلاغي لدى القاضي عبد الجبار، وأطلقنا عليه (العقل و اللغة). وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: جعلته للحديث عن أهم المكونات العلمية والثقافية للقاضي عبد الجبار؛ لبيان أثرها في توجيه منهجه التحليلي.

والمبحث الثاني: (المجاز)، تحدثت فيه عن منهج القاضي عبد الجبار في بحث المجاز وتحليله.

والمبحث الثالث: (المحكم و المتشابه)، تناولت فيه منهج القاضي عبد الجبار في بحث المحكم والمتشابه في القرآن الكريم وكيفية استثماره البلاغة وسيلة لتحليله.

والمبحث الرابع: (الفصاحة)، تحدثت فيه عن منهج القاضي عبد الجبار في بحث الفصاحة، وتجليات منهجه التحليلي في سبر قضاياها.

أما (الفصل الخامس): فقد خُصص للحديث عن منهج التحليل البلاغي لدى عبد القاهر الجرجاني، وأطلقنا عليه (النظم البلاغي). وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: جعلته للحديث عن أهم المكونات العلمية والثقافية لعبد القاهر الجرجاني؛ لبيان أثرها في توجيه منهجه التحليلي.

والمبحث الثاني: (صعوبة البحث البلاغي وخفاؤه)، تناولت فيه عناية منهج عبدالقاهر برصد الغموض الذي اكتنف البحث البلاغي، سواء أكان هذا الغموض ناتجا عن عبارات العلماء أو عن طبيعة البحث البلاغي ذي الأساليب المتشعبة البالغة في الدقة.

والمبحث الثالث: (موضوعية تعليل الجمال)، تحدثت فيه عن حفاوة منهج التحليل البلاغي لدى عبد القاهر بضرورة الوقوف على أسباب جمال الجميل، ووضع اليد عليها.

والمبحث الرابع: (المعنى)، فقد جعلته للحديث عن مكانة المعنى في منهج عبدالقاهر التحليلي.

والمبحث الخامس: (قيم الصورة البيانية)، فقد خُصص للبحث عن سمات منهج عبد القاهر التحليلي وهو يبحث الصورة البيانية.

والمبحث السادس: (العناية التركيبية والسياقية)، جاء مختصا بالحديث عن عناية منهج عبد القاهر التحليلي بالتركيب و السياق أثناء تحليل البيان.

وأما (الخاتمة)، فقد كانت رصدا لأهم نتائج البحث، وجاءت أشبه بالفصل الموازن الذي يرصد نقاط الالتقاء -اتفاقا أو اختلافا- بين مناهج التحليل البلاغي لدى أولئك العلماء الخمسة، كما يرصد نقاط التفرد في منهج كل واحد منهم مما لم يلتق فيه مع غيره.

ولا يسعني في ختام هذه المقدمة إلا أنْ أتقدم بخالص الشكر والتقدير لسعادة المشرف على هذا العمل الأستاذ الدكتور/ محمود توفيق محمد سعد، الذي رعى هذا العمل منذ كان فكرة يانعة، موجها ومقوما ومعلما إلى أنْ خرج على هذه الصورة، فجزاه الله عني خير الجزاء، وجعل ذلك في ميزان حسناته، وأدامه موئلا لطلاب العلم.

كما أتوجه بشكري الجزيل لسعادة الأستاذ الدكتور/ صالح بن سعيد الزهراني، الذي كتبت معه خطة هذا العمل، فكان نعم المرشد الموجه، وليست هذه أولى فضائله عليّ. أسأل الله تعالى ألا يحرمه الأجر و الثواب جزاء ما قدم.

كما أقدم خالص شكري وامتناني لسعادة المناقشين الكريمين، سعادة الأستاذ الدكتور/ محمد محمد أبو موسى، وسعادة الأستاذ الدكتور/ محمد بن علي الصامل، اللذين تفضلا بقبول مناقشة هذا العمل، وتقييمه وتقويمه صوب الطريق الأمثل، فلهما مني وافر الدعاء والتقدير.

كما أقدم عظيم شكري إلى كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى وقسم الدراسات العليا بها، على إتاحتها لي فرصة مواصلة طلب العلم، وكتابة هذا العمل.

كما أوجه وافر الشكر إلى كليتي، الكلية الجامعية بالقنفذة (فرع جامعة أم القرى)، التي هيأت لي فرصة إتمام هذا العمل، وأحاطتني بفيض من التعاون الذي لا يقدر مداه.

كما أوجه شكري إلى الإخوة الأفاضل: د.سعيد اسماعيل الهلالي، ود.سلامة داود جمعة، ود.محمد محجوب، الذين فتح لي الحوار معهم آفاقا جديدة وأنا أكتب هذا العمل.

كما أقدم شكري وامتناني لفضيلة الدكتور/ حامد بن علي الفقيه، الذي قرأ معي الفصل الخاص بالقاضي عبدالجبار المعتزلي (العقل واللغة)، فأبدى فيه ملاحظاتٍ قيمة، أفدت منها في تصويب مسار الفصل نحو الوجهة الأقوم بمشيئة الله تعالى.

كما أوجه فائق شكري إلى الأخوين: د.إبراهيم عبد الرحمن، ود.نعيم مصطفى شرف، اللذين راجعا معي هذا العمل، وقوّما أخطاء الطباعة فيه على الرغم من كثرة ما يشغلهما من أعباء بحثية وعلمية، فلهما مني خالص العرفان والامتنان.

كما أقدم شكري وعرفاني إلى الزميل والصديق د.إبراهيم علي عسيري، النحوي الرائع، والتقني الخبير، الذي كانت لمساته التقنية بادية في إخراج هذا العمل.

والشكر عاطر وموصول إلى الزميل والصديق الأستاذ/ محمد ردة العمري، الذي كان نعم الرسول بيني وبين سعادة المشرف، فكم من مرة أرهقته بتوصيل أوراقي أو بأخذها من سعادة المشرف، مما لم يُتِحْهُ لي بعد المكان -في مرات كثيرة- من توصيلها بنفسي، فلله درّه من صديق صبور.

كما لا يفوتني أنْ أقدم وافر شكري واعتزازي إلى الصديقين: الأستاذ/ صالح أحمد السهيمي، والأستاذ/ عائض مبارك الحربي، اللذين أمداني بمصادر ومراجع لا أعرف عددها. فجزاهما الله عني خير الجزاء.

وبعد، فهذا هو العمل الذي قدمته لنيل درجة الدكتوراه، لم أجرِ عليه سوى بضع تعديلات طفيفة، فقد آثرت أنْ أنشره في هذا الكتاب كما أجازته اللجنة الموقرة؛ لأنه يمثل حالة ما، حرصتُ على أنْ تبقى ماثلة مستجلاة للقارئ الكريم.

وأخيرًا... فإنْ حققت هذه الدراسة ما ترجوه، فذلك من توفيق الله وحده، وإنْ بدا خطأ أو تقصير فذلك من نفسي، وما الكمال إلا لله وحده، والعصمة لرسوله صلى الله عليه وسلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.





التمهيد

أولاً: البلاغة والتحليل:

لكل علم من العلوم ثمرة أساسية يجب أن تجنى منه، بدونها يغدو العلم حدودا ورسوما تحفظ، فاقدة لفاعلية عطائها، ومهدرة لطاقات الاستفادة منها.

وثمرة علم البلاغة كامنة في تحليل البيان للوقوف على أسراره ومعرفة الفروق بين أجناسه، والتمييز بين طبقاته، ما علا منها وما نزل، ودون ذاك لاتقوم البلاغة بالغاية التي عُقدت لأجلها، وكانت سبب بحثها ووجودها.

ولعل الذي زهّد كثيرًا من الناس -في عصرنا- في البلاغة العربية وجعلهم لا يقدرونها قدرها الحقيقي، هو ظنهم أن البلاغة ليست إلا مجرد علومٍ تضبطها تقسيمات معينة، وحدود تفصل بين أبوابها، ولم يعوا أن حركة البحث البلاغي لا تتوقف عند هذه التقسيمات و تلك الحدود، بل تستثمر كل ذاك وتحوّله إلى مهارات تحليلية يُفتَّق بها المحلل البلاغي أسرار البيان، ويجلي مكامن الجمال فيه، واضعا اليد على أسباب ذلك وعلله.

ولعل الذي أغراهم بالتزهيد في علم البلاغة ودفعهم إليه هو قلة الدراسات التحليلية التي استطاعت أن توظف علوم البلاغة وتجعل منها أداة تفتيش للنصوص وسبر لأغوارها؛ إذ إن المهمة التحليلية مهمة بالغة في الدقة والصعوبة، تعتمد قبل تحصيل العلم على ملكة في التذوق عالية الحساسية في الوصول إلى أسرار البيان، يأتي العلم بعدها كاشفًا وصاقلاً لها، وداعمًا تقويمها، وتأتي الدربة في تمرس النصوص مختبرة لصحتها وفاحصة لقدرتها التمييزية. هذه المهمة التحليلية بهذه المواصفات قليلة في الناس ونادرة؛ مما جعل أبا عمرو بن العلاء يقول: بأن العلماء بالشعر أعزُّ من الكبريت الأحمر[1].

---

(١) أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، الطبعة الثالثة، تحقيق: السيد أحمد صقر، (مصر: دار المعارف)، ص٢٠٣

ولا يكفي المحلل البلاغي إن أراد أن يكون مرشدًا للناس إلى مواطن الجمال في البيان أن يستشعر ذاك بنفسه فيشير إليه؛ لأن الاقتصار على الإشارة إلى مواطن الجمال قد لا يحمل قدرًا من الإقناع للناس بهذا الجمال حتى يفصّل أسبابه وعلله، وممّ كان؟ إذ تأمُّل البيان قد يكون سمة استجابة للجمال كافية للمحلِّل ذاته، لكنه إن أراد لهذه الاستجابة تحقيق وقع على الناس، فعليه أن يسبر أسباب هذا الجمال، ويكشف الغطاء عنها؛ فيتجلى للناس مكمن الجمال الحقيقي وعلته الخفية.

ونعتقد أنَّ الذي حقّق لعلم عبد القاهر الجرجاني التفرد والانتشار والقبول هو تركيز دعوته على البحث عن أسباب الجمال ووضع اليد عليها وعدم رضاه بالوصف المجمل لجمال الجميل، وقبح القبيح، ولا نودّ الاستغراق في الحديث عن عبد القاهر في هذا المجال؛ لأننا سنقف أمامه وقفة مفصّلة في الفصل الخاص ببحث منهجه التحليلي، لكن طالما أننا تطرقنا إلى الحديث عن وجوب كشف أسباب الجمال في التحليل البلاغي وجبت علينا الإشارة إلى عبد القاهر؛ لانفراده في التركيز عليها، والإلزام بها.

وإذا كانت الدراسات التحليلية للبيان بصفة عامة قليلة على هذا النحو، فإنها بصورة أخص أقلُّ في البيان القرآني؛ نظرًا لهيبة هذا البيان، والخوف من تحميله ما لا يحتمله. ويعدّ تفسير «الكشّاف» للزمخشري أول محاولة ناضجة في توظيف عطاء علم البلاغة في تحليل القرآن الكريم تحليلاً يكشف عن أسراره البلاغية، صفته الوعي بالمهمة المناطة بهذا العلم عبر تحويله إلى قدرة تحليلية كاشفة لمواطن التفوق البياني وأسبابه. فعلم البلاغة الذي أتيح لعبد القاهر أن يستخرجه يمكن القول عنه بأنه قد دخل «في المجال التحليلي الذي ينتفع فيه بقدراته ومعطياته على تحليل الكلام وتذوقه مرة واحدة في تفسير الزمخشري الذي تفرد بالكشف عن دقائق اللغة بصورة متسعة ومميزة»[1].

---

(١) د. هيفاء عثمان عباس فدا، نسق الكلام في شعر زهير، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار القاهرة، ٢٠٠٤م)، ص٧.

وبهذا يصبح «التحليل» مهمة البلاغة الكبرى التي وطدت لأجله كل وسائلها، فتحليل النص هو الأساس الذي تجهد البلاغة في الوصول إليه، ومتى ما غُيِّبَ هذا الأساس كان ذلك تشتيتًا للجهد المبذول في ترسيخ دعائم العلم البلاغيّ؛ إذ ليس لوجود البلاغة «مبرر إلا أن تكون أداة تقليب لهذا النص، وأداة تفتيش، وتحليل، وحفر في اللغة؛ لاستخراج الدفائن»[1].

فلو توقف الباحث البلاغيّ عند حدود ضبط أبواب علم البلاغة وتقسيماته وتفريعاته ولم يباشر مفاتشة البيان، فسيغدو هذا العلم الذي حصّله مجرد متون تحفظ لم يتوجه فيها إلى الهدف المعقود به، ولعل هذا ما دفع أحد الدارسين إلى أن يقول: «ولو وقف الدارس عند حد القاعدة والضوابط البلاغية، ولم يتجاوزها إلى النصوص الرفيعة، ليتعرف من خلال هذه النصوص على مسائل البلاغة، لجفّ ذوقه، وتبلّدت أحاسيسه، وانحطّت مشاعره»[2].

ولا نقصد من هذا التقرير لأهمية التحليل البلاغي التزهيد في ضبط أبواب علم البلاغة ومعرفة حدوده وتقسيماته، فهي ضرورات لا يباح للمحلل البلاغي التفريط في تحصيلها ووعيها وضبطها، فهي الأدوات التي بها ينفذ إلى ميدان التحليل. كل ما أردناه هو ألا تتوقف حركة البحث البلاغي عند حدود ضبط هذه الأبواب ورصد تقسيماتها، بل الواجب أن يتحول كل ذلك إلى أداة في التحليل، يكشف المحلل من خلالها أسرار البيان وخصائصه وكيفياته، فذلك هو المناط الذي يجب أن يقوم عليه الدرس البلاغي، ويخلص له جهده، ويجعله غايته.

فالخلاف الذي دار بين علماء البلاغة في بعض الأبواب البلاغية كالخلاف حول «المجاز العقلي» الذي أنكره السكاكي وعده من باب الاستعارة بالكناية، وأثبته

---

(١) د. محمد محمد أبو موسى، قراءة في الأدب القديم، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص١٦.

(٢) د. بسيوني عبد الفتاح فيود، بلاغة تطبيقية دراسة لمسائل البلاغة من خلال النصوص، الطبعة الأولى، (القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩١م)، ص٣.

الخطيب القزويني، لم يكن خلافًا في التقسيم والرصد بقدر ما هو خلاف في التصور وحركة المنهج في النظر إلى الفن البلاغي والأسلوب البياني، والكيفية التي يتم بها تدبره، أي أنه كان خلافًا في الرؤية التحليلية التي تتبع طريقة تناول الفن ومعالجته وتحليله.

لذلك فإن ضبط هذه التقسيمات مع الخلاف الدائر فيها، ليس بخارج عن المهمة التحليلية، بل هو قارٌّ في دائرتها، يقدِّم للباحث البلاغي عدة تصورات للطريقة التي يتناول بها البيان الأدبي، ووفقًا لذوقه وخبراته المعرفية والبيانية فعليه أن يختار الإجراء الذي يراه أكثر ملاءمة لجمال الصورة ودقة التعبير وسموه.

وبهذا فإن استثمار علم البلاغة في الأداة التحليلية هو عودة بالبلاغة إلى حقيقتها الأصلية في بناء دراستها على النصوص البيانية الرفيعة، وانطلاق بها «إلى ما هو أبعد من القواعد، إلى الجوانب الفنية ومظاهر الجمال الأدبي، وإيضاح أهمية البلاغة في رقي الأدب وتنمية الذوق وإرهاف الحس، وتهذيب العقل والعاطفة والوجدان»[1].

ولا يكفي أن يحصر المحلل البلاغي نفسه في الوقوف -خصوصا من يريد الوقوف على بلاغة القرآن الكريم- عند عطاء علماء البلاغة فحسب، فهناك روافد وعطاءات أخرى تسهم في صقل مهمة البلاغة التحليلية، وتقدم مناهج أخرى في حركة التدبر البياني، كمناهج علماء التفسير وعلوم القرآن وعلم أصول الفقه. فكل طائفة من هذه الطوائف قدمت سبلاً في الاستنباط البياني وفحصه وتحديد دلالاته، فعلى من تجشم المهمة التحليلية أن يستضيء بعطاءات كل هذه العلوم وطريقتها في النظر إلى البيان وتحليله؛ لأنها عطاءات كان مركزها الذي تدور حوله هو «البيان» الذي يشغل المحلل البلاغي فحصُه، والوقوف على خواصه ودقائقه.

فالمهمة التحليلية تتمدد في اتجاهين: اتجاه أفقي يتمثّل في الإفادة من عطاءات العلوم الأخرى، واتجاه رأسي يعمِّق وعيه المعرفي داخل دائرة علم البلاغة وما يحويه

---

(١) د. أحمد أبو حاقة، البلاغة والتحليل الأدبي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨م)، ص٦.

من عطاء خاص في تفتيق أسرار البيان وتجليتها، فهو أدخل العلوم «في هذا الباب؛ لأن طلبته في النص - أعني ضالته التي ينشدها في النص- هي الدقائق والخفايا التي لها أقوام هدوا إليها ودلوا عليها، وكشفت الحجب بينهم وبينها، وهذا هو موضوع هذا العلم كما يقول مؤسسه الشيخ عبدالقاهر ﷺ وكل مفردات هذا العلم في صميم علم تحليل النص، ابتداء من مقدمة الفصاحة والبلاغة، وانتهاء بأصغر فن بديعي، كل هذا وسائل وأدوات تعينك على استكشاف جوهر النص، ولا تظن أنه تحليل للبناء اللغوي ينتهي بانتهائه، واعلم أن كل نظر في المباني لا غاية له إلا النفاذ إلى المعاني، ومقالة أبي الفتح ابن جني، وهي: أن عناية العرب بألفاظها، إنما كانت من أجل عنايتها بمعانيها، أصل الدراسة العربية كلها، فليس هناك عناية باللفظ من حيث هو لفظ، وإنما العناية به من حيث هو معبر عن خواطر القلوب، فإذا فرغ البناء اللغوي من هذه الودائع كان الحلي في لفظه كالحلي على السيف الددان كما يقول الشيخ عبد القاهر»[1].

وبناء على ما مضى فيجب أن تتجه اهتمامات البلاغيين في عصرنا إلى العناية بالجانب التحليلي والوعي بأثره في خدمة البيان بشكل عام والبيان القرآني بشكل خاص. هذه العناية تكون إما بالوقوف أمام المحاولات التحليلية في تراثنا البلاغي عبر تأملها، وفحصها، والوقوف أمام تصوراتها المنهجية، وإجراءاتها التحليلية -كما حاولنا في هذه الدراسة-؛ لمحاولة الإفادة منها ومن مناهجها، وإما أن تكون هذه العناية بمباشرة التحليل البياني في البيان القرآني، أو البيان النبوي، أو الشعر العربي وكل ما خطه البليغ من البشر. على أن الاهتمام بالجانب التحليلي لا ينبغي أن يكون مقصودا لذاته وإنما لتوضيح المراد من الكلام، أقول المراد من الكلام وأقصد كل أنواع الكلام، سواء أكان كلام العزيز القدير، أم كلام سيد المرسلين، أم كلام البلغاء من البشر؛ وبذلك تتحقق الفائدة، ويعم النفع، وتعظم البلاغة في عيون الناس.

---

(١) د. محمد محمد أبو موسى، قراءة في الأدب القديم، ص١٤.

والجانب الأول من هذه العناية الذي تمثّله هذه الدراسة هو جزء من دعم ملكات الباحث البلاغي وصقلها عبر التعرف على جهود الأوائل، والإفادة من مناهجهم التحليلية تصورًا أو إجراءً؛ لتكون عونًا يضيء للباحث مسالك التحليل، ويقف به على حدود ما أسهم به الأوائل في هذا المجال، فيكمل -في ضوء الاسترشاد بجهودهم- المهمة التحليلية، ويدفع بها إلى خطوات متقدمة تعين على كشف أكثر، وتوضيح أكبر.

إن الولوج بالدرس البلاغي إلى منطقة التحليل هو النهج الصحيح في الإفادة من الغاية التي تأسس عليها هذا الدرس؛ لذا يجب أن يدرس البيان القرآني والبيان النبوي ودواوين الشعراء وكل بيان ذي بال، في ضوء التحليل والكشف المعنيّ بالبحث عن الخصائص المميزة لكل بيان، والفارقة له عن غيره من أجناس البيان الأخرى؛ لأننا نعتقد أن جوهر الدراسة البلاغية كامن في الوقوف أمام بيان كل مبين، ودرس شياته الأسلوبية الخاصة؛ ألفاظ ومعان وتراكيب ونغم وصور؛ ليتم - في ضوء كل ذلك - تحديد النهج البياني الخاص المميز له، ففي الوصول إلى هذا المستوى من تحديد السمات الخاصة في بيان كل مبين تحقيقٌ لغاية البلاغة المرجوة، وهدفها الذي عُقدت لأجله.

ثانياً: البلاغة وإعجاز القرآن:

لا شك أن القرآن الكريم كان هو المحور الذي دارت حوله العلوم العربية، فقد كان الهدف الأسمى الذي أخلصت له هذه العلوم عنايتها، فوقفت على خدمته وفقه بيانه ومعانيه فقهًا يحاول أن يقف بمشتغليه على المراد الصحيح من آياته؛ ليكون سلوك الإنسان في حياته نابعًا من النهج الرباني الذي أراد للإنسان سعادة في الدارين الأولى والآخرة.

وتأتي البلاغة في ذروة علوم العربية اشتغالاً بتدبر البيان القرآني وأسراره تدبرًا يرشّد إلى الفقه الصحيح لمراد هذا البيان، وما هدف إلى ترسيخه من توجيهات ربانية تخرج البشر من ظلمات الكفر والجهل إلى نور العلم والإيمان. وليس هذا الاشتغال

البلاغي بمقتصر على دائرة من نعدّهم من علماء البلاغة والبيان، بل نجد جذور العناية البلاغية بالبيان القرآني لدى طوائف متعددة من العلماء، فنجد إشارات هذه العناية لدى النحاة الأوائل لاسيما سيبويه وغيره من أوائل النحاة، نجدها كذلك عند علماء معاني القرآن كأبي عبيدة والفراء والأخفش وابن قتيبة.

كانت هذه العناية البلاغية بالبيان القرآني نصْبَ اهتمام علماء البلاغة والبيان، وقد بدأت رحلة نموها وازدهارها الحقيقي منذ أول بياني -الجاحظ- إلى آخر من نعدّه من علماء البلاغة.

وإذا كانت البلاغة بجل ميادينها ومباحثها قد جاءت خدمة للبيان القرآني، فإن أخص هذه الميادين وتلك المباحث بهذه الخدمة الجليلة هو الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، بل يمكن القول بأن تطور البلاغة العربية نفسها «واكتمالها، إنما تم في كنف دراسة الإعجاز القرآني، ومحاولة الكشف عن خصائصه البيانية، التي بوأته هذه القمة المعجزة»[(١)].

ومن ثم كانت البلاغة عند علمائها أهم العلوم التي تعين على فهم القرآن الكريم وإعجازه بما حواه من أسرار ومعان؛ لذلك حمل عبد القاهر في فاتحة كتابه «دلائل الإعجاز» على من زهد في هذا العلم ولم يعلم أنه لا يوجد علم «هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعًا، وأحلى جنى، وأعذب وردًا، وأكرم نتاجًا، وأنور سراجًا، من علم البيان»[(٢)]؛ لذا كانت الغاية الوحيدة لهذا العلم عند عبد القاهر هي معرفة سر إعجاز القرآن الكريم.

ولهذا جعل الزمخشري معرفة كتاب الله وأسراره مقصورة على من برع في علم البلاغة حين وصفه بعلمي المعاني والبيان، ورأى أن أي عالم لا يمكنه أن يتصدى

---

(١) د. عبد الغني محمد سعد بركة، إعجاز القرآن وجوهه وأسراره، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص٣.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الطبعة الثالثة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر(القاهرة: مطبعة المدني،١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص٧.

لتفسير كتاب الله ومعرفة سر إعجازه إلا ويكون «قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظ»(١).

وهذا ذاته ما ردده السكاكي حين قال: «وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الوقوف على تمام مراد الحكيم تعالى و تقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل»(٢).

وجعل ابن خلدون الغاية الأسمى من دراسة علم البلاغة والثمرة التي تجنى منه هي فهم إعجاز القرآن الكريم، يقول ابن خلدون: «واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز في القرآن؛ لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام، ومع الكمال فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه، وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه؛ فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مُبَلِّغِهِ أعلى مقامًا في ذلك؛ لأنهم فرسان الكلام وجهابذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحه»(٣).

ووفقًا لكل ذلك، فإذا كانت البلاغة العربية قد محضت ذاتها لدراسة الإعجاز القرآني، فقد كان هذا التمحيض ذاته هو سبب نضجها وتطورها؛ إذ إن معظم

---

(١) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمّد معوّض،(الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ١/ ٩٦

(٢) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، الطبعة الثانية، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده،١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ص٩١

(٣) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق:د.علي عبد الواحد وافي، (القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م)، ٣/ ١١٣٨

الدراسات البلاغية التي كانت ذات أثر في بلورة البلاغة وصياغة نظرياتها إنما هي من الدراسات التي تمت في بوتقة الإعجاز القرآني أو في بوتقة الطريق إليه، ويكفي أن نذكر مثالا لذلك كتاب «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني.

ولعل هذا الذي تم للدرس البلاغي بفضل انشغاله بمعرفة سر الإعجاز هو الذي دفع أحد الدارسين إلى القول بأن «التأليف في جو البيان، ولد في جو القرآن الكريم، ولو تتبعنا تاريخ البيان العربي لوجدنا أنه كذلك، نشأ وأيفع واكتهل في جو القرآن، يدلنا على ذلك أن العلماء منذ عهد أبي عبيدة كانوا يضعون بجانب ذلك أغراضًا أخرى، كمعرفة السرى والمختلف من الكلام، وكالقدرة على إنشاء الجيد من الشعر والنثر، واختيار الجيد منهما، فإن المتعلم إذا فاته هذا العلم، مزج الصفو بالكدر، وخلط الغرر بالعرر، وساء اختياره، ودل على قصور فهمه»[1].

وإذا كانت البلاغة بكل مباحثها وعلومها قد جاءت لخدمة البيان القرآني ومحاولة فهم إعجازه والوقوف عليه، فإن التحليل البلاغي - ناتج علم البلاغة الذي يجب أن يحققه دارسها- لَيعدّ أبرز وسيلة لإظهار إعجاز القرآن إظهارًا يستشعره المحلل البلاغي ويجعله ملموسًا لقارئ هذا التحليل، وبهذا يتجه الدرس البلاغي إلى وجهة موضوعية معاينة لكل من أراد الوقوف على أسرار البلاغة القرآنية وإعجازها؛ ومن ثم تتحقق الغاية من البلاغة.

من هنا كان موقع التحليل البلاغي في بحث الإعجاز موقعًا ذا أثر بالغ؛ إذ به تجني البلاغة ثمرتها وغايتها التي سخرت كل طاقاتها في سبيل الوصول إليها، وإذا لم تصل البلاغة إلى هذه الثمرة وتلك الغاية فستظل علمًا نظريًا له أبواب ومباحث لكنه فاقد لفاعلية أدائه المبتغاة من تأسيسه.

إن التحليل البلاغي هو الواقع الحقيقي والميدان الفعلي الذي يجب أن تحققه البلاغة في درس إعجاز القرآن، وذلك حين سخرت ذاتها لبحثه وكشف ما استودع

---

(١) د. علي العماري، حول إعجاز القرآن، (هدية مجلة الأزهر، شوال ١٤١٩هـ)، ص١٠.

من أسراره؛ لذا فإن الوجهة السليمة الصحيحة التي يجب أن يوطد فيها علم البلاغة بحثه هو الاتجاه إلى الجانب التحليلي وأن تُبنى أسسه التنظيرية من الواقع البياني الذي يعالجه.

ولمعرفة حدود ما قدمته البلاغة من خطوات في طريق الكشف عن الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم وجب أن تتجه العناية إلى دراسة عطاءات العلماء التحليلية للقرآن الكريم. ولكي نقدر حجم هذه العطاءات، والمدى الذي وصلت إليه، فإن دراسة المنهج الذي صدرت عنه هذه العطاءات دراسة على مستويي التصور والإجراء لهي خير معين يطلعنا على هذا المدى الذي بلغته هذه العطاءات، ومقدار المسافة التي قطعتها في سبيل الوصول إلى إعجاز القرآن الكريم.



الفصل الأول

الفن البلاغي المفرد

المبحث الأول: المكونات العلمية و الثقافية للرماني.

المبحث الثاني: منهج التحليل البلاغي لدى الرماني:

المطلب الأول: البلاغة وطبقاتها لدى الرماني.

المطلب الثاني: قيم الصورة البيانية.

المطلب الثالث: قيم الدلالة و التركيب.

المطلب الرابع: قيم الصوت.

الفصل الأول
الفن البلاغي المفرد

يأتي هذا الفصل مجسدا أهم ملامح منهج التحليل البلاغي عند الرماني. وقبل الشروع في ذلك ارتأت الدراسة أن تقدم الحديث عن أهم المكونات العلمية والثقافية للرماني؛ لتكون على وعي بأثرها في توجيه المنهج التحليلي لديه.

المبحث الأول

المكونات العلمية و الثقافية للرماني

لسنا بصدد الحديث عن حياة الرماني ونشأته ففيما كتب عنه بهذا الشأن مندوحة لنا في ألا نقع في أسر التكرار والترديد. لكننا بصدد التقاط ما يتعلق منها بأهم المؤثرات العلمية والثقافية والفكرية التي تشكل منها عقل الرماني، وما كان لها من أثر في توجيه حركة المنهج البلاغي لدى رؤيته لقضية الإعجاز؛ لأننا نعتقد أنّ لكل منهج دعائم توجّهه وتُسيّر حركته في النظر والبحث، هذه الدعائم المحركة تختلف من حيث وضوحها وخفاؤها، فمنها ما يبدو ظاهر الأثر، ومنها ما يتوارى في ثنايا القضية فلا يدرك إلا بفضل تأمل وتدقيق نظر.

فإذا كان الهَمّ الذي تتوجه إليه الدراسة هو الكشف عن منهج التحليل البلاغي لدى هذا العالم أو ذاك، فإنّ الوعي الدقيق يفرض ألاّ نغفل في مسيرة كشفنا عن سمات هذا المنهج مكوناتٍ أخرى لا تتصل اتصالا ظاهرا بالعقل البلاغي، لكنها قد تكون ذا أثر ما في توجيهه، خاصة إذا وضعنا نصب أعيننا أنّ هؤلاء العلماء كانوا يبحرون في علوم متعددة، وكانت مشاربهم متنوعة، سواء على مستوى تلقي العلم أم على مستوى التأليف.

ولا شك أن الواحد منهم عندما يقْدم على التأليف فإنه لا يستطيع أنْ يكون خلوا من تلك الروافد المتعددة التي أثرت في تكوينه العلمي، بل يكون متصلا منها

بسبب أو أكثر؛ لذلك فإنّنا سنحاول البحث عن أهم مكونات الرماني العلمية والثقافية المختلفة، مستضيئين بها في سعينا للوقوف على ملامح تشكيل عقله البلاغي، وما لهذه المكونات من أثر في بناء المنهج البلاغي لديه.

وفيما يلي سنحاول إلقاء الضوء على أهم المكونات العلمية و الثقافية التي تشكل منها عقل الرماني، حتى نكون على وعي بأهم ما وجّه منهجه البلاغي في النظر إلى قضية الإعجاز.

شكا كثير من الباحثين المعاصرين الذين كانت لهم صلة بالرماني من نضوب المصادر من تفصيلات وافية عن حياته ونشأته[1]. وكم كنا نودُّ -ونحن بصدد البحث عن أهم المكونات العلمية والثقافية التي شكلّت فكره- أنْ نظفر بأكثر مما ظفرنا به من معلومات تعطينا إضاءات أكثر وضوحا عن ملامح هذا التكوين العلمي والثقافي لديه.

ومن خلال تتبعنا للمصادر التي عرضت للرماني، نستطيع أنْ نجمل أهم ملامح تكوينه العلمي و الثقافي في عناصر ثلاثة:

١- علوم القرآن الكريم.

٢- النحو واللغة.

٣- علم الكلام.

١- علوم القرآن الكريم:

لعل نظرة فاحصة إلى ما كتبه الرماني من آثار وصل بعضها، وغاب أكثرها لكنه مذكور في كتب الطبقات والتراجم، تكشف لنا بوضوح مكانة الرماني في تفسير القرآن وعلومه.

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- سعيد الأفغاني في تحقيقه لكتاب: توجيه إعراب أبيات ملغزة، الذي نسبه إلى علي ابن عيسى الرماني، (سوريا: مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م).
- عبد الفتاح شلبي في مقدمة تحقيقه لكتاب: معاني الحروف، لعلي بن عيسى الرماني، الطبعة الثالثة، (جدة: دار الشروق، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).
- مازن المبارك في كتابه: الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، (بيروت: منشورات دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م).

جاء في (المنية والأمل في شرح الملل والنحل) أنْ طُلب من الصاحب بن عباد القيام بتصنيف تفسير للقرآن الكريم، فقال الصاحب: «وهل ترك لنا علي بن عيسى شيئا»[١]. فهذا دالٌّ على بزوغ الرماني في علم التفسير وأنه ترك تفسيرًا للقرآن الكريم عُدَّ مرجعا لطلاب هذا العلم في عصره ومن تلاه. يؤكد ذلك ما ذكره ابن تغري بردي عن هذا التفسير، إذ قال: «وله كتاب التفسير الكبير، وهو كثير الفوائد إلا أنه صرح فيه بالاعتزال، وسلك الزمخشري سبيله وزاد عليه»[٢]. ولعل في اتباع الزمخشري سبيله دلالة على تميّز تفسير الرماني، ولايكفي أن يقال: إنَّ اتفاق الرجلين في المذهب كان سبب هذا السلوك. فتفسير الزمخشري كما هو معلوم فريد في تصنيفه وطريقته، والزمخشري عالم ذو قدم راسخة فيصعب علينا أنْ نتصور اتباعه لعلم عالم ما لأجل الاشتراك معه في المذهب دون أنْ يكون لدى ذلك العالم ما يستحق هذه التبعية. وقال ابن قاضي شهبة عن هذا التفسير بأنه:«تفسير كبير وفيه فوائد جلية»[٣].

وبهذا يستبين لنا أنَّ هذا التفسير للرماني كان من آثاره البارزة التي عرف بها، فكان مرجعا لعلماء التفسير بعده.

وقد ذكر الدكتور مازن المبارك أنّ «في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية نسخة خطية من تفسير جزء عم (رقمها: تفسير تيمور/ ٢٠١) وقد نسب هذا الجزء من التفسير إلى الرماني»[٤]. لكن الدكتور المبارك يشك بل يجزم بأنَّ هذا الجزء من التفسير ليس للرماني؛ «وذلك لاختلاف أسلوبه عن أسلوب الرماني»[٥]. وكذلك نفى هذه النسبة إلى الرماني د.عبده زايد[٦].

---

(١) أحمد بن يحيى المرتضي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية و الأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه: توما ارنلد، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦هـ)، ص٦٥.

(٢) جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي)، ٤/ ١٦٨.

(٣) أبو بكر بن قاضي شهبة، طبقات النحويين واللغويين، ٢/ ١٧٥.

(٤) مازن المبارك، الرماني النحوي، ص ٩٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٦) عبده زايد، «أبو الحسن الرماني»، حولية كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، القاهرة: العدد التاسع عشر، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص٦٨٠.

كذلك مما يدل على طول باع الرماني في علوم القرآن كتابه (الجامع في علم القرآن). وقد أشار إليه الرماني في رسالته التي نحن بصدد دراستها - النكت في إعجاز القرآن -. يقول الرماني: «فمن ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور التبرك به والتعظيم لله بذكره، وأنه أدب من آداب الدين وشعار المسلمين، وأنه إقرار بالعبودية واعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمة. وأنه ملجأ الخائف، ومعتمد للمستنجع. وقد بينا ذلك بعد انقضاء كل آية في كتاب (الجامع لعلم القرآن)»[١].

وقد ذكر الدكتور المبارك أن ما وصل من هذا الكتاب إنما هو بعض الجزء الثاني عشر منه «فإذا هو في خمسين ورقة (مكتبة المسجد الأقصى / ٩٢). وفي معهد المخطوطات (فيلم / ١٦ القدس).»[٢]. ثم أورد الدكتور المبارك بعض نماذج من هذا الكتاب، تدل على أن عقلية صاحبها إنما هي عقلية مفسر امتلك زمام اللغة، فوعى دقائقها وأسرارها. ولا أعلم إن كان (الجامع لعلم القرآن) كتابا آخر يختلف عن تفسيره الكبير الذي تحدثنا عنه أم هما كتاب واحد. وقد قضى د.عبده زايد بأنهما كتاب واحد[٣]، ورأى ذلك -أيضا- د.زكريا سعيد علي[٤].

ومهما يكن فإن الذي لا شك فيه أن الرماني قد تبوأ في تفسير القرآن وعلومه مرتبة عالية. وقد ذكر له القفطي عدة مصنفات اختصت بهذا العلم نذكر منها[٥]:

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الطبعة الرابعة، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله، د.محمد زغلول سلام، (القاهرة: دار المعارف)، ص١٠٣، ١٠٤.

(٢) مازن المبارك، الرماني النحوي، ص ٩٤.

(٣) عبده زايد، أبو الحسن الرماني، ص٦٧١ وما بعدها.

(٤) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب: شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، لعالم مجهول كأنه عبدالقاهر الجرجاني، الطبعة الأولى، كشف عنه وعلق عليه:د.زكريا سعيد علي، (القاهرة: دار الفكر العربي،١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص ٢٦.

(٥) جمال الدين أبوالحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ٢/ ٢٩٥.

١- كتاب غريب القرآن.

٢- كتاب المختصر في علم السور القصار.

٣- كتاب جواب مسائل طلحة.

وغير ذلك مما ذكر له القفطي، كما ذكر له ابن النديم كتاب (الألفات في القرآن)[١].

وعليه، يمكن القول بأنَّ تفسير القرآن وعلومه كان مكونا أساسيا من مكونات عقل الرماني، أفرغ جانبا كبيرا من جهده العلمي في تصنيف مصنفات في إطار هذا العلم. وهذا ممهّد لأن يتجشّم الحديث عن مسألة الإعجاز القرآني وأن يكتب فيها رسالة مستقلة.

٢- النحو واللغة:

يجمع معظم العلماء القدامى الذين اهتموا بطبقات النحويين واللغويين وغيرها من كتب التراجم على أنَّ (نحوية الرماني) هي أهم صفة عرف بها، وكانت علامة على جهده العلمي سواء على مستوى التدريس أو التأليف. فقد قال عنه معاصره ابن النديم: إنَّه «من أفاضل النحويين البصريين والمتكلمين البغداديين»[٢]. ووصفه ابن الأنباري بأنه «من كبار النحويين»[٣]. أما أبو بكر الزبيدي فقد جعله في طبقة أبي علي الفارسي، وأبي سعيد السيرافي[٤]. ومعلوم أن الفارسي والسيرافي من أعلام النحو في القرن الرابع الهجري، فَقَرْنُ الرماني بهما دلالة على تقدمه في هذا العلم.

---

(١)محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، الطبعة الأولى، تحقيق: د.ناهد عباس عثمان، (الدوحة: دار قطري بن الفجاءة)، ص ١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٨.

(٣) أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٢٧٦.

(٤) أبوبكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف)، ص ١٢٠.

كذلك فإن تتلمذ الرماني على يد ابن دريد وابن السراج والزجاج دال أيضا على اتصاله بعلوم النحو واللغة منذ وقت مبكر، فشيخه ابن دريد صاحب الجمهرة لغوي معروف، وابن السراج هو الذي قيل عنه وعن كتابه الأصول: «ما زال النحو مجنونا حتى عقله ابن السراج بأصوله»(١). وأما أبو إسحاق الزجاج فهو صاحب تصانيف متعددة في علوم النحو واللغة نذكر منها: معاني القرآن وإعرابه، وكتاب ما ينصرف وما لا ينصرف، وهو صاحب الأمالي المعروفة بأمالي الزجاج.

وإذا نظرنا إلى كتب التراجم وجدناها تصف من تتلمذ على يد الرماني بأنهم نحاة أصحاب جهود في علم النحو. فأبوطالب أحمد بن بكر أحمد العبدي هو أحد تلامذة الرماني، قال عنه ياقوت بأنه «كان نحويا لغويا قيما بالقياس والافتنان في العلوم العربية، أخذ عن القاضي أبي سعيد السيرافي وأبي الحسن الرماني وأبي علي الفارسي»(٢). وقال عنه أحد المعاصرين بأنه من شراح الإيضاح للفارسي(٣).

ومن هؤلاء التلاميذ أبو القاسم الدقيقي علي بن عبيد الله بن الدقاق النحوي الذي قرأ على الرماني «كتاب سيبويه قراءة تفهم، وأخذ بذلك خطه عليه وانتفع الناس به، وعنه أخذت وعلى روايته عولت»(٤).

ومنهم أبو القاسم علي بن طلحة بن كردان النحوي ذكره السيوطي في بغية الوعاة، وذكر أنه قرأ على الرماني(٥)، كان من شيوخ النحو بواسط، والواسطيون

---

(١) أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية،١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ٥/ ٣٤١.

(٢) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١/ ٣١١.

(٣) انظر: سعيد الأفغاني في مقدمة تحقيقه لكتاب (توجيه إعراب أبيات ملغزة) الذي نسبه للرماني، ص١٩.

(٤) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٤/ ١٨٢.

(٥)جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية)، ٢/ ١٧٠.

يفضلونه على ابن جني[1]. وآخر من نذكره من هؤلاء التلاميذ النحاة محمد بن حمدان الدلفي العجلي المكنى بأبي الحسن النحوي «كان نحويا فاضلا بارعا، شرح ديوان المتنبي، ومات بمصر سنة ستين وأربعمائة»[2].

إن تتلمذ هؤلاء النحاة على يد الرماني دال على مدى تقدمه في علم النحو وأستاذيته التي جعلته مقصدا لطلاب هذا العلم، يقرؤون عليه كتاب سيبويه قراءة تفهم وبصر ووعي.

وإذا كانت أقوال العلماء في الرماني وشيوخه الذين تتلمذ على أيديهم وتلامذته الذين ذكرتهم كتب الطبقات والتراجم دلائل على تبوء علم النحو واللغة مرتبة أولى في تكوين ثقافته و عقله، فإن ما طبع من آثار الرماني ليعد شواهد حية على هذا التبوء. من ذلك:

١- كتاب (الألفاظ المترادفة) حققه محمد الرافعي، ونشر بمصر بمطبعة الموسوعات سنة ١٣٢١هـ.

٢- رسالتان في اللغة: أ- منازل الحروف ب- الحدود. حققهما وعلق عليهما وقدم لهما: إبراهيم السامرائي، صدرتا عن دار الفكر بعمان سنة ١٩٨٤م.

٣- كنا قد رأينا في حديثنا الآنف عن تلامذة الرماني قراءتهم لكتاب سيبويه على يديه، وهذا دال على شدة ضلوعه في علم النحو، فلا يمكن أن يتصدى لشرح الكتاب وهو متوسط الصنعة في علم النحو، بل إن المنطق يفرض أن يكون قد بلغ شأوا بعيدا في هذا العلم. وقد وصلنا للرماني كتاب في شرح كتاب سيبويه، أقام الدكتور مازن المبارك دراسة وافية له في كتابه (الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه). وقد طبعت دراسة الدكتور المبارك ببيروت عن دار الكتاب اللبناني عام

---

(١) انظر:

- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٤/ ١٣٣
- جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ١٧٠

(٢) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٥/ ٣٤٧

١٩٧٤م. وقد أرفق الدكتور المبارك في نهاية دراسته ملحقا تضمن نماذج محققة من شرح الرماني على كتاب سيبويه.

٤- شرح كتاب الأصول في النحو لابن السراج: كتب عنه عبد العزيز الساوري بمجلة عالم الكتاب السعودية مقالاً ذكر فيه أن هناك نسخة خطية من الكتاب في مكتبة سليم آغا في مجموع يحمل رقم ١٠٦٦.

٥- كتاب الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى: حققه د.فتح الله المصري، وصدر عن دار الوفاء بمصر عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

هذا ما وصلنا من كتب الرماني في علوم اللغة والنحو، ولقد ذكر معاصره ابن النديم وكذلك القفطي عدة مؤلفات للرماني في علوم النحو واللغة، سنذكر منها - على سبيل المثال- ما توارد ذكره عند الرجلين[1]:

١- نكت سيبويه.

٢- شرح مسائل الأخفش الكبير والصغير.

٣- شرح الألف واللام للمازني.

٤- شرح مختصر الجرمي.

٥- شرح المدخل للمبرد.

٦- كتاب الإيجاز في النحو.

٧- كتاب المبتدأ في النحو.

٨- شرح الهجاء لابن السراج.

٩- كتاب التصريف.

---

(١) انظر:

- محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، ص١٢٨، ١٢٩

- جمال الدين القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٢/ ٢٩٥

١٠- كتاب الاشتقاق الصغير. ذكره ابن النديم بهذه التسمية، وذكره القفطي باسم (الاشتقاق المستخرج).

وبهذا نصل إلى نتيجة مؤداها أنَّ الثقافة النحوية واللغوية كانت أبرز مكون من مكونات عقل الرماني، فبها عرف ووصف. ولا ضير أنْ نجد بعد ذلك من يرفق صفة (النحوي) كلازمة تلازم اسم الرماني فيقول: (الرماني النحوي). كل هذا تأكيد على نحويته وتقدمه في هذا العلم.

٣- علم الكلام:

من المعروف الشائع أنَّ الرماني كان على مذهب الاعتزال، قال عنه القفطي: «كان من أهل المعرفة، مفتنا في علوم كثيرة من الفقه والقرآن والنحو واللغة والكلام على مذهب المعتزلة»(١). وكان هو والسيرافي مضرب المثل للنحاة المعتزلة كما يذكر ذلك سعيد الأفغاني(٢)، ونقل في ذلك ياقوتُ الحموي كلمة لأبي الفتح بن المقدر النحوي المعتزلي محتجا بها على أبي بكر الباقلاني: «من يخاصم المعتزلة الذين هم ذوو اللسن والفصاحة... لا يكون غبيا، بل أنقص من حالة الأغبياء، وقد كان يحضر منهم في زمن أمير المؤمنين المطيع والطائع والقادر نحو من مئة المجالس، كل منهم أو جمهورهم قد قرأ كتاب سيبويه وإليه انتهى، كعلي ين عيسى الرماني وأبي سعيد السيرافي»(٣).

ومن ألقاب الرماني التي لُقب بها، لقب (الإخشيدي) نسبة إلى شيخه المعتزلي أبي بكر أحمد بن علي الإخشيدي الذي قال عنه ابن النديم:«من أفاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم»(٤). وقد كان من تلاميذ الرماني أبو حيان التوحيدي وأبو القاسم علي بن المحسن التنوخي(٥)، وكلاهما معتزلي.

---

(١) جمال الدين القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٢/ ٢٩٤.

(٢) في مقدمة تحقيقه لكتاب (توجيه إعراب أبيات ملغزة)، ص ١١.

(٣) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٣/ ٤٤٩.

(٤) محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، ص ٣٦٨

(٥) انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٤/ ١٩٢

ذكر القفطي أكثر من ستين مؤلفا للرماني في علم الكلام، نذكر منها[1]: (الرد على الدهرية) و(أدب الجدل) و(أصول الجدل) و(المنطق) و(مقالة المعتزلة) و(الرد على المسائل البغداديات لأبي هاشم) و(صنعة الاستدلال) و(المسائل في اللطيف من الكلام) و(الرؤية في النقض على الأشعري). وهذا يدل على صلة الرماني القوية بعلم الكلام، وواضح أنّها صلة كان الهدف منها نصرة مذهبه الاعتزالي. وتجدر الإشارة إلى أنّه لم يصل شيء من مؤلفات الرماني في علم الكلام.

بعد أنْ علمنا حجم الصلة القوية للرماني بعلم الكلام نطرح التساؤل التالي: ما مدى ظهور أثر علم الكلام على ما كتبه الرماني من مصنفات في علم العربية، نحوها وبلاغتها؟

وقبل الشروع في الإجابة عن هذا التساؤل، أطرح تساؤلا آخر عن مكانة الرماني النحوية مقارنة بغيره من نحاة عصره كأبي علي الفارسي، والسيرافي، وغيرهم من العلماء؟. ومشروعية طرح مثل هذا التساؤل مقولةٌ شاعت لأبي علي الفارسي في نحو الرماني وهي قوله: «لو كان النحو ما يقوله الرماني لم يكن معنا منه شيء، ولو كان النحو ما نقوله لم يكن معه منه شيء». وماترتب عليها من فَهْمٍ مؤدّاه أنّ الفارسي كان يأخذ على الرماني مزجه النحو بالمنطق، مع أنّ أبا علي لم ينصّ فيها على كلمة «المنطق»، ولا إلى شيء من ذلك. ولعل الذي هيّأ مثل هذا الفهم جهودُ الرماني المتعددة في علم الكلام.

وقد بحث د.عبدالفتاح شلبي في أطروحته للدكتوراه التي طبعت وصدرت عن دار المطبوعات الحديثة مسألةَ مزج الرماني النحو بالمنطق، وهل كان ذلك واقعا حقيقيا فيما كتبه الرماني من آثار. أكان هذا المزج هو ما قصده أبو علي الفارسي أم كان يرمي إلى شيء آخر لم يُنتبه إليه؟. وقد أفاض في ذلك الدكتور شلبي وانتهى إلى نتيجة مؤداها أنّ شيوع المنطق في نحو أبي علي الفارسي كان أكثر بكثير مما لدى الرماني، بل

---

(١) انظر: جمال الدين القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٢/ ٢٩٥، ٢٩٦

إنَّ ما جاء من منطق في آثار الرماني النحوية لا يعدو كلمات يسيرة لا يمكن أنْ تكون سمة تسم نحو الرماني بهذا الميسم. وكيف يكون مقصد الفارسي هذا المزج وما وجد لديه من آثار منطقية يفوق بكثير تلك الكلمات الخاطفة لدى الرماني. لذلك رجّح د. شلبي فهما آخر لما قصده الفارسي من تلك المقولة -يخالف هذا الفهم الذي شاع عنها- وهو أنَّ الفارسي «أراد أنْ يرمي الرماني في نحوه، وأرجو بعد ذلك أن يصحح تفسير ماتداوله الناس، وتوارثه الباحثون من أنَّ الفارسي أراد بهذه العبارة أنّ الرماني كان يمزج نحوه بالمنطق، وظهور المنطق في نحو الرماني على هذه الصورة الباهتة التي عرفت، والأمثلة النادرة التي عرضت لا يجيز لنا فهم العبارة هذا الفهم الذي توارثه الناس. ومع التسليم جدلا أنَّ الرماني حشا نحوه بالمنطق، ودلّل على القواعد النحوية بالقضايا المنطقية فإنّ ذلك لا يدفع الفارسي إلى أنْ يقول قولته؛ لأنه مشترك معه فيما يرميه»[(١)]. ثم يقول د. شلبي عن نحو الفارسي: «إنّ الفارسي لكثرة ما مزج نحوه بالمنطق جاءت عبارته عسيرة الفهم، معقدة الأسلوب، ضاربة في الغرابة، تكد الذهن وتصدع الرأس»[(٢)].

وآخر ما ننقله عن رأي د.شلبي قوله: «وقد عدّ الفارسي من المجتهدين والمشرعين النحويين، له شخصية تدلّ عليها طريقته في تناول ما يورد من الشواهد، على حين تجد الرماني يقف موقف النحاة المتأخرين من إيراد القواعد وسرد الأقوال والأوجه دون أنْ تظهر شخصيته في البحث أو يكون له -في الغالب- أثر من اجتهاد.»[(٣)].

أطلت في النقل عن د.شلبي، ولم أرغب في اختصار عبارته ليكون ما توصل إليه واضحا جليا لا لبس فيه. ومع تسليمنا بما توصل إليه إلا أنَّ رسالة «الحدود» للرماني التي ظهرت فيما بعد قد تثير ترددا لدى بعض أهل العلم في أن يسلم بما توصل إليه

(١) د. عبدالفتاح إسماعيل شلبي، أبو علي الفارسي، الطبعة الثالثة، (جدة: دار المطبوعات الحديثة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص ٦١٠،٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦١٢.

الدكتور شلبي؛ لأنها جاءت في صفحاتها الأولى بتعريف لاثنين وتسعين حدا، ظهر في بعضها اصطلاحات المنطقيين، ومع أنَّ (السامرائي) الذي حقق هذه الرسالة قد أشار في أول هامش على متنها إلى أنَّ الرماني أورد حدودا «لا نجد الكثير منها في كتب النحو، وهي أقرب إلى مصطلحات المنطق منها إلى المصطلح النحوي»[1] إلا أنَّه عقَّب على ذلك بقوله: «ومن المفيد أنْ أشير إلىِ أنَّ شيئا من مصطلح النحو هو مصطلح في المنطق نحو القياس، والعلة، والحكم، والجنس، والنوع...إلخ»[2] ثم ذكر بأنَّه سيشير في حواشيه على هذه الحدود إلى المصطلح الذي خلت منه الأصول النحوية وعدّه الرماني شيئا من المصطلح النحوي[3].

وعند متابعة المحقق لحدود الرماني الاثنين والتسعين يظهر لنا الآتي:

١- إنَّ ما اشترك فيه الرماني والنحاة كان هو الغالب على معظم حدوده أو مصطلحاته كالاسم والفعل والحرف والإعراب والبناء.

٢- أنَّ ما أورده الرماني من حدود أو مصطلحات لم ترد عند النحاة إما أنْ يكون من الكلم العام الذي لا يختص بالنحاة وحدهم كمصطلح «التغيير» و«السبب» و«النقيض» الذي يستعمله النحوي وغيره كما ينصّ على ذلك المحقق، أو أن يكون مما شاع لدى البلاغيين كمصطلح«الغرض» و«الحقيقة» و«المجاز».

٣- أنَّ مصطلح «المحال» هو الحد أو المصطلح الوحيد من حدود الرماني الذي يمكن أن يقال فيه: إنَّه مصطلح خاصّ بالمنطقيين والمتكلمين. فهل يعقل بعد ذلك أنْ نتردد في خفوت الأثر المنطقي في رسالة الرماني – الحدود - بل غيابه وفقدان وجوده وجودا حقيقيا وملموسا. ثم إنّ الرماني بعد أنْ فرغ من بيان حدوده ومصطلحاته، وشرع في حديثه التفصيلي، فإنك لا تجد في هذا الحديث إلا حديثا نحويا صِرْفا،

---

(١) علي بن عيسى الرماني، رسالتان في اللغة:١- منازل الحروف ٢- الحدود، حققهما وعلق عليهما وقدم لهما: إبراهيم السامرائي، (عمّان: دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م)، ص٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

حديثه حديث النحاة، وعبارته عبارتهم، ولولا خشية الإطالة لنقلتُ نصوصا كاملة من رسالته لأدلّل على ذلك.

ثم إذا جئنا إلى رسالة «النكت في إعجاز القرآن» مادة هذا الفصل، نجدها كذلك خالية من الأثر المنطقي إلا من بعض كلمات لا يمكن أنْ تكون ذات قيمة في تصوّر قضية المنهج لدى الرماني.

نقول هذا مع أنَّ قضية الإعجاز كانت مجالا خصبا -لرجل كالرماني ذكرت له كتب التراجم أكثر من ستين مؤلفا في علم الكلام- لأنْ يبث من خلالها آراءه الكلامية. لكن ذلك يتبدد إذا أخذنا في عين الاعتبار أنّ الهمّ الذي شغل الرماني بالدرجة الأولى وهو يكتب رسالته، هو البحث عن النكت و الأسرار البلاغية للذكر الحكيم، ولا أدلّ على ذلك مما ذكره الرماني في مستهل رسالته عندما أوضح بأنّه يكتبها لسائل يسأله عن ذكر النكت في إعجاز القرآن «دون التطويل بالحجاج»[1]، أي أنَّ المجال ليس مجال جدال وحجاج، وإنما هو بحث لقضية الإعجاز من وجهة بلاغية، ومعلوم أنّ النظر القائم على التذوق البلاغي لأسرار البيان مجال منافٍ لتعقيدات علم الكلام ورسوم منطقه.

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥

المبحث الثاني
منهج التحليل البلاغي لدى الرماني

أطلقت على هذا الفصل الخاص بالبحث عن منهج التحليل البلاغي لدى الرماني في دراسته لقضية الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم اسم «الفن البلاغي المفرد»؛ لأني وجدت أنّ بحثه الإفرادي لفنون البلاغة كان سمة صبغت منهجه ومازته، أي أنّ الرماني كان يبحث كل فن بلاغي بمفرده، ويركز النظر على هذا الفن دون أنْ يلتفت إلى مسائل أخرى خارج نطاق هذا الفن. ولا يعني هذا أنّ الرماني لم يكن يمتلك وعيا تكامليا في الرؤية التحليلية، كلا، فإنّ كثيرا من الأسرار البلاغية التي كان يكشف عنها تنم عن هذا الوعي التكاملي، بل يشير إلى ذلك إشارة صريحة في بحثه (للإيجاز)، وينبه إلى وجوب العناية بالنظرة التكاملية عند بحث أسرار البيان وتحليل جماله، وأنّ الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم يظهر ظهورا لا لبس فيه عندما ينتظم الكلام «ويكون كأقصر سورة وأطول آية ظهر حكم الإعجاز، كما وقع التحدي في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[1] فبان الإعجاز عند ظهور مقدار السورة من القرآن»[2]. فالإعجاز البلاغي المفحم للخصم، المدحض لحجته، هو ذلك الإعجاز الذي يظهر في سورة كاملة، ولا يعني هذا أنّ «الجملة القرآنية» ليست موطن إعجاز «لكن الرماني أراد أنّ مثل الجملة مما يمكن أنْ يكابر فيه المعاندون، وإن كانوا يعرفون أنها مغالطة، والقرآن في موقف إظهار الحجة يحرص على الحسم، وأن يغلق باب المكابرة والشغب، فتحداهم بما لا يمكن أن يغالطوا فيه، وهو السورة التي يظهر فيها الإعجاز ظهورا بينا»[3].

---

(١) سورة البقرة: ٢٣.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٨.

(٣) د. محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ٨٨، ٨٩.

لكن البحث البلاغي في رسالة الرماني لم تظهر فيه إجراءات هذه النظرة التكاملية، بل جاء بحثه لفنون البلاغة بطريقة إفرادية تعزل الفن عن كثير من الملابسات السياقية التي ينتظم فيها، ولعل هذا يكون أثرا من آثار التفكير النحوي واللغوي الذي يرتكز على النظر إلى الجملة بوصفها وحدة مستقلة، غير ناظر إلى السياق الكلي للبيان المصاحب لتلك الجملة.

صحيح أنّ ما كان يتوصل إليه الرماني في كثير من نظراته يُلمح فيه وعي سياقي تكاملي كما سنرى في بعض تحليلاته، إلا أنّ إجراءات التحليل التكاملي دائما ما كان يخفت ظهورها ولا يبرز، فينفذ -مثلا- إلى القيمة البلاغية لتشبيه ما، أو استعارة ما، دون بيان للمكونات السياقية التي رافقت ذلك التشبيه، أو تلك الاستعارة، وقادته إلى أنْ يصل إلى هذا الفهم والاستنباط في إدراك هذه القيم البلاغية.

ولا أودُّ أنْ أستفيض الآن في بيان هذه القضية، حتى لا يكون هذا من باب تقديم نتيجة البحث على البحث ذاته، ولكن جاء ذكرها هنا لتكون توطئة لحديث رأيت أنه لا يتم دون تقديمها.

المطلب الأول
البلاغة وطبقاتها عند الرماني

قبل أنْ يبدأ الرماني تعريفه للبلاغة عمد -وفقا للتصور الذي يراه لها- إلى تنحية ما هو خارج عنها؛ أي عمد إلى ما يظن أنه البلاغة وهو ليس منها فنحّاه من دائرتها، يقول الرماني: «وليست البلاغة إفهام المعنى؛ لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي»[1] وفي هذا توطيد على أنّ دور البلاغة غير مقصور على الأثر النفعي فحسب، فإن كان هذا الأثر رافدا من روافدها فإنه ليس بالمائز لها عن ضروب الكلام الأخرى؛ لأنّ الوظيفة النفعية التي تقصد الإفهام والإيصال وظيفة يلتقي فيها سائر أنواع الكلام.

كذلك أخرج من دائرة البلاغة، مجرد تحقيق الألفاظ على المعاني، دون أنْ تكون هذه الألفاظ معبرة عن المعنى المراد تعبيرا جماليا يفي بخصوصيات المعاني، وأحوالها وهيئاتها؛ لذلك لا يُقصر دور البلاغة «بتحقيق اللفظ على المعنى؛ لأنّه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف»[2].

وبعد هذه التخلية التي أخلت البلاغة مما يظن أنه داخل فيها وهو ليس منها، عمد الرماني إلى تعريفها. ويمكن أن يقال: إنّ هذه الطريقة -التي تتكئ على هذه التخلية، وتقصد إلى تصفية ذهن المخاطَب من كل المفاهيم التي تتعارض مع ما يُراد له أن يُقرّر؛ ليتمكن في نفسه فضل تمكن؛ لأن الساحة قد أفرغت له- يُلْمَح فيها انتماء إلى ثقافة كلامية منطقية، وإلى منهاج حجاجي يسبق عرض الحقائق ليَتِمّ من بعدُ تثبيتها في نفس المخاطَب؛ لذلك بعد تلك التخلية أورد الرماني التعريف الذي ارتضاه للبلاغة بقوله: «وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[3].

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥، ٧٦.

وهو في هذا التعريف يقرن بجانب الوظيفة النفعية التي يشترك فيها سائر الكلام مع البلاغة الأثر الجمالي المميز لها الذي يفرقها عن ضروب البيان الأخرى التي تكون غايتها إيصالية إفهامية بحتة، لا تهز النفوس، ولا تبعثها على التذوق الجمالي للبيان.

ويرى د. محمد محمد أبوموسى أنّ هذا التعريف الذي جاء به الرماني ليس تعريفا للبلاغة، وإنما هو تعريف للكلام البليغ أي الأدب[1]. وهذا الذي لحظه د. أبو موسى في تعريف الرماني نجده يطرد في ثنايا كثير من التراث البلاغي، فأغلب من عرف البلاغة إنما كان يعرفها بصفتها فنا قوليا لا علما، أي أنهم لم يتجهوا في تعريفاتهم إلى البحث عن ضوابط تحدها وتحصرها في نطاق علمي ممنطق لا يُزَاغ عنه، بل اتجهوا إلى وصف مسالك القول، وطرائق الإبانة في كلام البلغاء والأدباء وجعلوه تعريفا للبلاغة، كلٌ على وفق ما كان يتصور أنه المسلك البياني الأدق الذي يتمايز فيه أصحاب البيان. هذا ما نجده فيما ساقه الجاحظ - مثلا- من تعريفات للبلاغة:

«قيل للفارسي ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل. وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام واختيار الكلام. وقيل للرومي: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة...»[2].

لا نجد في هذا الذي ساقه الجاحظ على أنه تعريفات للبلاغة سوى وصف لمسالك تعبيرية: كمعرفة الفصل من الوصل، وتصحيح الأقسام، وحسن الاقتضاب والغزارة. أو أن يكون وصفا عاما لما يجب أن يكون عليه البيان: كوضوح الدلالة وحسن الإشارة. وكل هذا لا يمكن أنْ يصب في دائرة ما يجب أن تعرف به العلوم، ويحددها بما يمايزها، ويوضح خصوصيتها.

---

(١) انظر: د.محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٨٨.

(٢) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، الطبعة الأولى، تحقيق و شرح: حسن السندوبي، قدم له ونقحه وأعد فهارسه: مصطفى القصاص (بيروت: دار إحياء العلوم،١٤١٤/ ١٩٩٣م)، ا/ ٩٥.

وهذا ما نجده كذلك فيما عرف به أبو هلال العسكري البلاغة في أول فصول كتابه «الصناعتين»، حين قال: «فسميت البلاغة بلاغة؛ لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه»[1].

وفي هذا تركيز على إيصال المعنى إلى قلب المخاطَب وعدّه حجر الزاوية، وهذا سائر في ركب ما قررناه بأنّ هذا مما يدل على طرائق الإبانة في كلام البلغاء ولا يعمد إلى ما يمكن أنْ نعده تعريفا للبلاغة بصفتها علما، يؤكد ذلك ما قاله أبو هلال في نهاية هذا الفصل الذي عرف فيه البلاغة، حين أبان عن الغرض الذي ابتغاه: «وليس الغرض في هذا الكتاب سلوك مذهب المتكلمين، وإنما قصدت فيه مقصد صناع الكلام من الشعراء والكتاب؛ فلهذا لم أطل الكلام في هذا الفصل»[2].

فالذي عليه المقصد هو البحث عن البلاغة في بيان أصحاب البيان، ولما كان ذلك هو المبتغى، رأى انتفاء الحاجة إلى تعريف البلاغة تعريفا علميا يضبط حدودها، واكتُفي بما رأى أنه المسلك البياني الأدق الذي يمتاز به البيان.

والسؤال الذي نطرحه الآن: لماذا اتجه الرماني وغيره من علماء البلاغة إلى تعريف البلاغة بهذه الصورة التي تكتفي برصد المسالك البيانية، ولا تحدها بحدود تفصلها عما يمكن أنْ يدخل فيها ما ليس منها؟ لماذا اكتُفي في تعريف البلاغة بهذه الصفة التي تصفها بكونها فنا لا علما يضبط؟

في تصوري، أنّ الذي قاد إلى هذا أنّ البلاغة لما جاءت لرصد طرائق التعبير البياني، ولما كانت هذه الطرائق متنوعة تنوعا يصعب حصره وفقا لطاقات المتكلمين من البلغاء والأدباء وأحوال أنفسهم ومدى قدراتها في الإبانة بين حين وآخر. ولما كانت هذه الطرائق التعبيرية هي مادة البلاغة، اتجه البلاغيون في تعريفهم للبلاغة تعريفات تنطلق من هذه الطرائق، تراعي تنوعها، وتدرك صعوبة حصرها؛ فاتجهت

---

(١) أبوهلال الحسن بن عبدالله العسكري، الصناعتين، الطبعة الثانية، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

إلى ما اعتقدت أنه المميّز بين ضروب البيان، عبر البحث عن المسلك أو المسالك البيانية التي يكون عليها المعوّل في تحديد درجات التمايز البياني، مبتعدة عن مرتكزات التحديد في مجال لا يخضع للتحديد، ولا يضبط بضوابطه، طالما أنَّ مصدر البيان هو النفوس وأحوالها.

والآن أعود إلى تعريف الرماني للبلاغة محاولا أنْ أتأمل ما أراد أنْ يؤسسه في هذا التعريف:

صدّر الرماني تعريفه البلاغة بقوله: «إيصال المعنى»، وتصدير التعريف (بالإيصال) يشير إلى أنه حجر الأساس الذي بني عليه التعريف، وكيف أنّ كلَّ مهارة البليغ المتكلم إنما تتركز في هذا الإيصال. فيجب على البليغ أنْ يحشد كل طاقاته البيانية في تأديته. والتفاوت بين البلغاء إنما يكون على قدر ما يمتلكون من قدرات تعبيرية في الوفاء بهذا الإيصال، وتأديته إلى المتلقي على أكمل وجه وأتمه. وهو إيصال مقرون بالمعنى -كما عبر الرماني«إيصال المعنى»-؛ لأن البيان الحق ليس بشقشقة أصوات، ولا قعقعة ألفاظ، وإنما هو في جوهره الحقيقي معان تؤدى تكون الألفاظ لأجلها. فليست البلاغة إلا أداء حسنا للمعاني. وهو بهذا يلتقي مع كثير من العلماء الذين وعوا أنّ حقيقة البيان تكمن في الإبانة عن المعنى، من ذلك ما ذكرناه آنفا في تعريف معاصره أبي هلال العسكري للبلاغة عندما حصرها في أن «تنهي المعنى في قلب السامع»[١]. وهذا ما نجده لدى معاصره الآخر أبي الفتح عثمان بن جني حين أشار إلى أنّ العرب لم تعتن بألفاظها إلا لأجل معانيها، فعلى قدر حفاوتها بمعانيها تكون عنايتها بألفاظها، وعقد في خصائصه بابا خاصا بذلك أسماه (باب في الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني) جاء فيه: «فأول ذلك عنايتها بألفاظها. فإنها لما كانت عنوان معانيها، وطريقا إلى إظهار أغراضها، ومراميها، أصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها؛ ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد»[٢].

---

(١) أبو هلال الحسن العسكري، الصناعتين، ص ١٢

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، الطبعة الرابعة، تحقيق: محمد علي النجار (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م)، ١/ ٢١٦،٢١٧

وهذا عين ما بسط له عبد القاهر نظريته في النظم حين عوّل على المعاني وجعل الترتيب فيها، فإذا ما ترتبت المعاني في النفس ترتبت الألفاظ وفقا لها؛ إذ لا تعدو الألفاظ إلا أن تكون خدما لها. يقول عبد القاهر: «لا يتصور أنْ تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أنْ تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأنَّ العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»(١).

وكثير من الفنون البلاغية التي بحثها الرماني في رسالته (النكت) كانت الإشارة فيها إلى المعاني صريحة جليّة. فالإيجاز تقليل للكلام «من غير إخلال بالمعنى»(٢). والفواصل حروف متشاكلة في المقاطع «توجب حسن إفهام المعاني»(٣). والتصريف «تصريف المعنى في المعاني المختلفة»(٤). وتضمين الكلام «هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه»(٥). والمبالغة هي «الدلالة على كبر المعنى»(٦). وبهذا فإنّ المعنى هو المأمّ الذي يقصده البيان، وعليه مداره، وفي الإخفاق فيه تشويهٌ لصورة البيان، وإخلال بقيمته.

وإذا كان كل من الرماني وأبي هلال العسكري وابن جني وعبد القاهر قد تواردوا هذا التوارد، فإنما يدلّ ذلك على وحدة التفكير البياني في تصور قضية المعنى.

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٥٣، ٥٤.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٠١.

(٥) المصدر نفسه، ص١٠٢.

(٦) المصدر نفسه، ص١٠٤.

وقول الرماني في تعريفه للبلاغة: «إلى القلب»، هو إشارة إلى ما يجب على المتكلم أنْ يتوخاه من وسائل في تهيئة بيانه لمتلقيه، وما يُستلزَم أنْ يبذله من سبل في تعبيد الطريق إلى قلب هذا المتلقي.

ثم ختم الرماني تعريفه للبلاغة بقوله: «في أحسن صورة من اللفظ».والملاحظ أنه لم يقل في (صورة حسنة)، بل بصيغة التفضيل (أحسن)؛ لأنه يطالب الأديب بأن يحتشد في بيانه إلى أعلى ما يمكن أنْ تصل إليه طاقاته البيانية في التعبير.

ولم يقل الرماني في أحسن (الألفاظ) وإنما قال في أحسن (صورة)؛ لأنه لا يريد من اللفظ، اللفظة كمفردة معجمية خارج سياقها، وإنما أراد اللفظ في الصياغة والتأليف، اللفظ في موقعه المنتج المتلبس بالمعنى. وقد فسَّر عبدالقاهر الجرجاني مراد العلماء -قبله- بكلمة (اللفظ) حين ترد في كلامهم بقوله: «أنهم لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة، وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف، ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أنْ يقولوا «اللفظ»، وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حدثت فيه»[1]. ولعل تعريف الرماني الذي نحن بصدده خير شاهد لما قاله عبد القاهر. وكلمة (الصورة) في تعريف الرماني تؤكد ذلك؛ لأنّ الصورة في هذا السياق تدل على هيئات المعاني وأحوالها وكيفياتها، كلمة (الصورة) في التراث البلاغي تعني هذا الالتئام التام بين اللفظ وما يحمله من معنى؛ لأنه يصعب أن نتصور المعاني وهي متجردة من الألفاظ الدالة عليها؛ لذلك (فالصورة) بهذا المعنى لايراد منها الصورة البيانية من تشبيه واستعارة، بل هي دالة هنا على كل طاقات التعبير التي تفرق بين بيان وبيان، هي ما يُدرِكُ به محلِّلُ البيان ما يميِّز بيانا عن بيان. وليس التعبير بالصورة عن هذا شيء جديد، بل يشير عبد القاهر إلى أنه مشهور مستعمل في كلام العلماء: «ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقا عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: للمعنى في هذا صورة

---

(١) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٤٨٢.

غير صورته في ذلك. وليس العبارة عن ذلك شيء نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: (وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير)».[١] هذا مجمل لما يمكن أن نستنطقه من تعريف الرماني للبلاغة.

بقي أن أشير إلى أن عبد القاهر الجرجاني حين أراد أن يحقق القول في (البلاغة) و(الفصاحة) و(البيان) و(البراعة) وغيرها من عبارات التمايز البياني بقوله: إلى أنه «لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها، مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة، ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين وآنق وأعجب وأحق بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب، وأولى بأن تطلق لسان الحامد، وتطيل رغم الحاسد»[٢].

عبد القاهر في محاولته لكشف معاني تلك العبارات ناظر في هذا إلى مقالة الرماني في تعريفنا بحقيقة البلاغة: (إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ) فهذا إجمال فصله مقال عبدالقاهر على الرغم من قوله أن بيان سابقيه غير كاف شاف.

ذكر الرماني أن وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات[٣]:

١- ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة.

٢- التحدي للكافة.

٣- الصرفة.

٤- البلاغة.

٥- الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة.

٦- نقض العادة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥.

٧- قياسه بكل معجزة.

والملاحظ أنّ «البلاغة» كانت واسطة عقد هذه الأوجه، ولعلنا نستبين من هذا ما يلي:

أولا: عند قراءتنا لرسالة الرماني نرى أنها قد مُحّضت في معظم جوانبها لبيان هذا الوجه الرابع -البلاغة-، وجاء الحديث عن بقية الأوجه مقتضبا. وهذا دالّ على أنّ الغاية الحقيقية التي اتجهت إليها الرسالة هو وجه إعجاز القرآن البلاغي بالدرجة الأولى.

ثانيًا: يؤكد ذلك أنّ معظم الوجوه الأخرى تعود إلى هذا الوجه البلاغي. وقد فصّل الدكتور محمد محمد أبو موسى كيفية هذا الرجوع فلا حاجة بنا إلى تكراره[1].

ويعد الرماني أول من قسم البلاغة إلى طبقات ثلاث، ومع أنّ هذا التقسيم الثلاثي يظهر عند معاصره «الخطابي» إلا أنّ الغاية مختلفة بين الرجلين. فالرماني يقول بطبقات ثلاث للكلام: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة[2]. فالطبقة الأولى طبقة معجزة خاصة ببلاغة القرآن الكريم، والطبقتان الأخريان خاصتان ببلاغة البشر على قدر حظوظهم من البلاغة والفصاحة والبيان. أما الخطابي في تقسيمه الثلاثي -كما سنرى في الفصل القادم بمشيئة الله تعالى- فإنه لم يشر إلى مثل هذه التفاوت بين البلاغات، وإنما كان يقول بأنّ أصناف البلاغة الثلاثة: «البليغ الرصين الجزل، والفصيح القريب السهل، والجائز الطلق الرسل»[3] هي أقسام الكلام المحمود الفاضل دون النوع الهجين المذموم، لذلك فإنّ بلاغة القرآن الكريم قد حازت من كل قسم من هذه الأقسام

---

(١) انظر: د.محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٨٦.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥.

(٣) حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، "بيان إعجاز القرآن" ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الطبعة الرابعة، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله،د.محمد زغلول سلام، (القاهرة:دار المعارف)، ص٢٦.

حصة؛ «فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة»[1] وهذا مباين لما عناه الرماني وقصده.

ويقسم الرماني البلاغة إلى أقسام عشرة:

١- الإيجاز.

٢- التشبيه.

٣- الاستعارة.

٤- التلاؤم.

٥- الفواصل.

٦- التجانس.

٧- التصريف.

٨- التضمين.

٩- المبالغة.

١٠- حسن البيان.

ثم بدأ بحثه لهذه الفنون كلّ فن على حده، ارتأينا في كشفنا عن منهجه البلاغي أنْ نجمل ما بحثه الرماني في مطالب ثلاثة:

قيم الصورة البيانية.

قيم الدلالة.

قيم الصوت.

قَصَدتُ من خلال هذه المطالب حصر ما بحثه الرماني لا استقصاءه، فقضيتنا هي الكشف عن منهجه، والتدليل على هذا الكشف، لا تتبع كل ما جاء به ورصده في

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦.

هذا المبحث، فقد كُفينا عن ذلك بدراسات كثيرة تناولت جهده البلاغي[1] وعرضته. وفرق بين الغايتين: غاية الكشف عن المنهج ومعالمه، وغاية التتبع والرصد والحصر.

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر:

- د. عائشة عبدالرحمن «بنت الشاطئ»، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية وبيانية، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار المعارف)، ص ١٠٤ وما بعدها.
- د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، الطبعة الأولى، (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٣٢٢ وما بعدها.
- د. أحمد جمال العمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز البلاغي نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١١٠ وما بعدها.

المطلب الثاني
قيم الصورة البيانية

نستطيع أن نقول: إنَّ عناية الرماني بالصورة البيانية برزت من خلال بحثه لفني: التشبيه والاستعارة؛ لذلك سنحاول الكشف عن منهجه البلاغي في بحث الصورة البيانية عبر دراسة هذين الفنين في رسالته (النكت).

١- التشبيه:

يعرف الرماني التشبيه بقوله: «التشبيه هو العقد على أنَّ أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل»[(١)].

عبارة **«في حس أو عقل»** تلخص تصورا عاما انطلق منه الرماني في بحثه للتشبيه، فهو يقسم على أساس من هذا التصور التشبيه إلى أقسام أربعة:

١- إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما وقعت عليه الحاسة.

٢- إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به عادة.

٣- إخراج ما لم يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة.

٤- إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة.

إنَّ نظرة عامة إلى هذه الأقسام تشير بوضوح إلى أنَّ أهم ما سيّر منهج الرماني في بحثه للتشبيه هو تركيزه على قضية وجوب خروج المشبه من حاله التي عليها إلى صورة أكثر ظهورا ووضوحا، ولعل كلًّ من تحدث عن التشبيه كان يشير إلى ذلك، لكنّ استثنائية الرماني تأتي من قبل جعلها القضية الأم في بحث التشبيه. وشدة اهتمامه بها جعله يفرع عليها أقساما أربعة كلها خروج من خفي إلى واضح، بل إنَّ كل ما بحثه في التشبيه كان منطلقا من هذا التصور، منبثقا عنه، لا تجد حديثا له في باب «التشبيه» إلا وهو مرتكز عليه. ثم إنَّ هذا الإخراج ليس كيفما اتفق، بل هو إخراج مرتهن بالسياق والمقصد الأعظم الذي يساق إليه البيان.

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٠.

وانطلاقا من مسألة الخروج من الخفاء إلى الوضوح يلاحظ عند النظر إلى القسم الأول من أقسام التشبيه لدى الرماني -إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه- تركيزه على التقديم الحسي للصورة البيانية، بل أستطيع أنْ أقول إنه بمراجعة الأقسام الأخرى للتشبيه لدى الرماني نجد أنّ هذا التقديم الحسي للصورة البيانية يكاد يكون مشتركا بينها جميعا، سواء أكان المشبه عقليا أم حسيا، المهم أنّ تقديمه تقديما حسيا بالمشبه به كان محل نظر واهتمام لديه.

يظهر ذلك فيما ساقه الرماني من شواهد لكل قسم من الأقسام الأربعة الآنفة، وسنختار من كل قسم منها شاهدا؛ لتوضيح اهتمامه بهذا التقديم الحسي للصورة البيانية، وسيكون ذكرنا لها وفقا لترتيبها المذكور سابقا:

١- قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[1].

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ﴾[2].

٣- قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3].

٤- قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَٰمِ﴾[4].

تجلى التقديم الحسي في أبهى صوره في الشاهد الأول الذي جاء شاهدا على إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، أي أنّ المشبه العقلي -أعمال الذين كفروا- صُوِّر بصورة حسية عبر المشبه به الحسي - ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾[5]- ومعلوم أنّ أبرز تجليات

---

(١) سورة النور: ٣٩ .

(٢) سورة الأعراف: ١٧١.

(٣) سورة الحديد: ٢١.

(٤) سورة الرحمن: ٢٤.

(٥) سورة النور: ٣٩.

التقديم الحسي إنما تكون عبر تصوير «العقلي» -غير المدرك بالحواس- بصورة حسية؛ لأنه تمثيل و تصوير لما لايدرك بصورة ما يدرك؛ ولأنه إخراج للمكني المستور في صورة الواضح المكشوف.

والنظر في الأقسام الأخرى وشواهدها ينبئ عن هذا التقديم الحسي للصورة وإنْ كان المشبه فيها حسيا، إلا أنه شُبِّه بما هو أكثر منه حسية، وأقرب إدراكا لواقع المخاطب به. فتشبيه الجبل بظلة -أي غمامة أو سقيفة[1]- صورة موغلة في الحسية، وإنْ كان الجبل مما يُدرك ويُحس، إلا أنَّ قَلْعه من مكانه، ورفعه على بني إسرائيل، صورةٌ لم تجر بها العادة، وليست مما ألفه الإنسان في واقعه المعاش، فشُبهت بصورة توافرت على عناصر هي أقرب في الإدراك إلى تصورات الحسّ الإنساني بغاية تقريب الصورة، وجعلها ماثلة في مخيلة المخاطب.

أما «الجنة» فهي بعيدة التصور عن مدركات العقل الإنساني، صُوِّر عرضها بما هو مدرك ومشاهد - عرض السماوات والأرض - تقريبا للصورة بما يتلاءم مع قوى الحسّ الإنساني في الإدراك والتصور.

وهذا ما يجري على آخر أقسام التشبيه عند الرماني، وهو إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها، كقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ فِى ٱلْبَحْرِ كَٱلْأَعْلَـٰمِ﴾[2]. فقد شبهت السفن في البحر -وهي مما يُدرك ويحس- بما هو أعظم إدراكا في الحسّ -الأعلام- وهي«الجبال الشاهقة جمع علم وهو الجبل الطويل»[3]. ووصفُ السفن بالجبال يفيد كما يذكر ابن عاشور: «تعظيم شأنها في صنعها المقتضي بداعة إلهام

---

(١) شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، قرأه وصحّحه: محمد حسين العرب، (بيروت: دار الفكر)، ٦/ ١٤٥.

(٢) سورة الرحمن: ٢٤.

(٣) محمد بن محمد بن مصطفى العماري الحنفي (أبو السعود)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، الطبعة الأولى، خرّج أحاديثه وعلق عليه وضبط نصه ووضع فهارسه: الشيخ محمد صبحي خلاف، (بيروت: دار الفكر ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ١٥/ ١٦٥.

عقول البشر لصنعها، والمقتضي المنة بها؛ لأنَّ السفن العظيمة أمكن لحمل العدد الكثير من الناس والمتاع»[1]. فلغاية تعظيم صفة السفن شبهت بما هو أعظم إدراكا لقوى الإنسان الحسية، لاسيما القوة البصرية المشاهدة. المهم أنَّ تقديم الصورة البيانية تقديما حسيا كان سمة مازت منهج الرماني في تحليله لبلاغة الصورة.

والرماني لا يحلّل من التشبيه إلا ما قُصِد فيه البيانية والبلاغة؛ لأنَّ من التشبيه ما يجيء على وجه الحقيقة المحضة فلا يقصد فيه مستوى ما من الجمال والبيان كقول القائل: «هذا الدينار كهذا الدينار فخذ أيهما شئت»[2]. وهذا بخلاف ما جاء على وجه البلاغة «كتشبيه أعمال الكافرين بالسراب»[3]. فهذا المستوى من التشبيه هو ما يستحق التحليل والبحث عن أسراره الجمالية.

يلتفت كذلك الرماني في تحليله لبعض صور التشبيه في القرآن الكريم إلى الدقة الدلالية في التعبير بلفظ دون آخر كما أشار في حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾[4]. فالرماني في تحليله للتشبيه الوارد في الآية الكريمة يلفت إلى قيمة استخدام لفظ «الظمآن» في هذا السياق، ومدى الدقة والملاءمة التي أثارها استخدامه بحيث لو حاولنا استبداله بأي لفظ آخر فإنه لن يفي بكمال المعنى الذي أدّاه لفظ «الظمآن»، «ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغا، وأبلغ منه لفظ القرآن؛ لأنَّ الظمآن أشد حرصا عليه وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار»[5]. فالرماني في تحليله لأسرار التشبيه

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع)، ٢٧/ ٢٥٢

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨١

(٣) المصدر نفسه، ص ٨١

(٤) سورة النور: ٣٩

(٥) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٢

في الآية الكريمة لا يغفل القيمة الدلالية للألفاظ في السياق الواردة فيه، ويقوم تحليله لبيان الدقة الدلالية للفظ «الظمآن» على افتراض لفظ آخر كلفظ «الرائي»، ثم عقد مقارنة بين الحالين لينتهي إلى أنّ لفظ «الرائي» في هذا السياق بليغ، إلاّ أنّ لفظ«الظمآن، أكثر بلاغة ودقة لما حواه من معاني التعلق وشدة الحرص في الحصول على الماء. فمنهج الرماني في تحليل الدقة الدلالية للتعبير بلفظ دون آخر، يقوم على افتراض صياغات أخرى أو ألفاظ أخرى، ثم الموازنة بين الصياغة الأولى الحقيقية، وما افترضه من صياغات أو ألفاظ أخرى، لغاية إبراز القيمة البلاغية للصياغة الحقيقية أو اللفظ المعبر عنه في السياق القرآني الكريم. وهذا المنهج الاستبدالي الذي يعتمد على الاختيار بين البدائل وموازنتها، منهج استكشافي متميز في التفكير البلاغي.

ومما يمكن أنْ أشير إليه في تحليل لفظ «الظمآن» في الآية الكريمة هي تلك المفارقة التي نجدها بين صيغة «فعلان» التي جاء عليها لفظ الظمآن - وهي صيغة دالة على الامتلاء - وبين مادة «ظمىء» الدالة على الخلو، أي أننا أمام امتلاء بخلو، وهذا يعني أنّ الظمأ قد سيطر على كلّ أرجائه. هذا الامتلاء بالخلو في المشبه «الظمآن» ناسبه أنْ يكون المشبه به «السراب» الذي هو كذلك امتلاء بخلو؛ لأنه ممتلىء بالماء شكلا لا حقيقة.

وإذا كانت دقة الصياغة في التعبير بلفظ «الظمآن» قد استوقفت الرماني في تحليله لمكونات الصورة التشبيهية في الآية الكريمة، فإنه يلفت كذلك إلى الجانب الأكبر الكلي في الصياغة عبر ما أشار إليه بقوله: «فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة»[1]. لكن الرماني لا يفصّل الحديث عن هذه العناصر البلاغية المشار إليها: ١- حسن النظم. ٢- عذوبة اللفظ. ٣- كثرة الفائدة. ٤- صحة الدلالة. الرماني عَبْرَ هذه العناصر يشير إلى خصائص سياقية كلية، لكنه لا يبين عن كيفياتها التفصيلية، وإنما يكتفي بمثل هذه اللمحات المجملة التي لو

(١) المصدر نفسه، ص٨٢

فُصّلت وبحثت بشكل أكثر إبانة لقدم رؤية نافذة في التحليل العلائقي والنظمي لخصائص البلاغة القرآنية.

كذلك يمكن أنْ نلاحظ في تحليل الرماني للآية أصلا آخر من أصول التفكير البلاغي لديه، وهو إشارته إلى البعد النفسي التأثيري عبر قوله: «أشد حرصا عليه وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب النار»(١).

والملاحظ في منهج الرماني في تحليله للصورة التشبيهية قرنه و جمعه بين الصور المتقاربة واستخراج ما بينها من فوارق ودقائق، فالآية الكريمة التي نحن بصددها آية سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾(٢) جاء بعدها مباشرة بآية سورة إبراهيم: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ﴾(٣). كِلا الآيتين تصوير لأعمال الكافرين وعدم انتفاعهم بهذه الأعمال، لكن الآية الأولى اهتمت «بتصوير اللهفة، والحاجة الماسة إلى الانتفاع بهذه الأعمال، ثم الخيبة والمفاجأة بخديعة الأمل، وأنه ما كان إلا وهما، ولهذا كانت عناصرها الظامئ والسراب»(٤). أما الصورة التي في الآية الثانية فقد اهتمت «ببيان عدم النفع لأعمال الكافرين وأنها تصير يوم القيامة بددا، من غير أنْ تركز على معنى اللهفة والتعلق الذي ركزت عليه الصورة الأخرى، وكانت عناصر الصورة هنا الرماد، والريح، واليوم العاصف، وكلها تؤكد معنى الضياع، وأنهم لا يقع في أيديهم من أعمالهم شيء»(٥). وقد أجمل الرماني

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢) سورة النور: ٣٩.

(٣) سورة إبراهيم: ١٨.

(٤) د.محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ص ١٠٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

كلّ هذه الفروق بين الصورتين من خلال بيانه للجامع -وجه الشبه- في كل صورة، فالجامع في الصورة الأولى بين أعمال الكافرين والسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا، يلخصه بقوله: «وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفقر»[١]. فالجامع هنا بين المشبه والمشبه به توهّمٌ باطل مع شدة الحاجة إلى أن يكون حقيقة. أما الجامع في الصورة الأخرى بين أعمال الكافرين والرماد الذي اشتدت به الريح في يوم عاصف، فقد أبانه الرماني بقوله: «فقد اجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك لما فات»[٢]. فالجامع هنا بين المشبه والمشبه به هلاك وعدم انتفاع دون إشارة إلى معاني اللهفة والتعلق التي جاءت في صورة الظامئ في الآية الأولى.

وبهذا نخلص إلى أنَّ من ملامح منهج الرماني في تحليله للصورة التشبيهية جمعه بين الصور المتشابهة في ملامحها العامة، وبيان ما بينها من فوارق تجعل لكل صورة سماتها الخاصة بها، الملائمة للغايات والأهداف المقصودة من بيانها، تبعا للسياق الواردة فيه.

وإذا كانت الآيتان السابقتان من القسم الأول من أقسام التشبيه لدى الرماني -إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه- فقد جرى منهجه التحليلي القائم على رصد الفروق التي تصف مشبها واحدا في أقسام التشبيه الأخرى، من ذلك رصده للفرق بين آيتين كريمتين جاءت كل منهما تصويرا «للحياة الدنيا» ضمن القسم الثاني من أقسام التشبيه -إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به العادة -. الآية الأولى من سورة يونس، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. وآية سورة الحديد، قوله تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا ۖ وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[2].

كلا الآيتين تصوّر حال الاغترار بالحياة الدنيا، وقد نفذ الرماني إلى فرق دقيق بين نهاية هذا الاغترار والكيفية التي تزول بها الحياة الدنيا، عبر حديث مجمل دقيق جاء عقب كلّ صورة، فقد قال معلقا على آية يونس: «وهذا بيان قد أخرج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به، وقد اجتمع المشبه والمشبه به في الزينة والبهجة ثم الهلاك بعده»[3]. وقال بعد آية سورة الحديد:«فهذا تشبيه قد أخرج مالم تجر به عادة إلى ما قد جرت به، وقد اجتمعا في شدة الإعجاب ثم في التغيير بالانقلاب»[4].

تجلت دقة التحليل لدى الرماني في إدراكه للفرق بين نهاية الحياة الدنيا في كلا الصورتين، فنهاية الحياة الدنيا في آية سورة يونس نهاية وقعت مرة واحدة دون تدرج ﴿أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ﴾[5] وهي نهاية مهلكة مبيدة مستئصلة للحياة الدنيا، فلا يبقى لها أثر بعد هذه النهاية، وهذا ما أجمله الرماني بقوله: «ثم الهلاك بعده»[6].

---

(١) سورة يونس: ٢٤.

(٢) سورة الحديد: ٢٠.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٥) سورة يونس: ٢٤.

(٦) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٣.

أما آية سورة الحديد فنهايةُ الحياة الدنيا فيها نهايةٌ متدرجة تمرُّ بعدة مراحل؛ لذلك شُبهت نهايتها بنهاية النبات الذي لم يهلك مرة واحدة بل مرّ بعدة مراحل، بدأت هذه النهاية بالهياج أي «الغلظ ومقاربة اليبس»[١]، وعطف على الهياج بقوله تعالى: ﴿فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا﴾[٢]؛ لأنَّ «اصفرار النبات مقارب ليبسه»[٣]، ثم تجيء المرحلة الأخيرة مرحلة الحطام. وهذا التدرج في نهاية الحياة الدنيا هو ما أجمله الرماني بقوله:«في التغيير بالانقلاب»[٤]. فالنهاية لا تقع مرة واحدة بالهلاك كما في الصورة الأولى، بل هي نهاية تتغيّر شيئا فشيئا، وتأخذ وقتا أطول في انقلابها مِن حال إلى حال حتى تصير إلى الهلاك.

أصبح لزاما أنْ أشير هنا إلى أنَّ منهج الرماني القائم على بيان الفروق بين الصور التشبيهية التي تقصد مشبها واحدا كان يتخذ من وجه الشبه أداة رئيسة لبيان هذه الفوارق والدقائق بين تلك الصور التشبيهية. بل لعلي لا أكون مبالغا إذا قلت: إنَّ وجه الشبه كان الوسيلة المركزة التي أبان بها الرماني معظم أسرار الصور التشبيهية، سواء في سياق بيانه عن الفوارق بين الصور التي تبدو متقاربة، أو في تحليله لصور مفردة لم يقرن إليها صورا مقاربة، بل إنَّ معظم ما حلّله الرماني في شواهد التشبيه كان حديثا عن وجه الشبه فحسب، دون أنْ يخصّ أركان التشبيه الأخرى - المشبه والمشبه به - بحديث ما، فكأنَّ منهجه في التحليل يقوم على أنّ في الإبانة عن وجه الشبه ما يغني عن الإفاضة في الحديث عن الأطراف الأخرى، وكأنَّ تحليله لوجه الشبه وبحثه عنه يختزل في مطاويه حديثا عن تلك الأطراف. وكان هذا ديدنا عاما في أغلب حديثه عن الشواهد التي ساقها في بحثه للتشبيه، تراه يمتد من الشاهد الأول إلى آخر ما ساقه شاهدا على التشبيه.

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٧/ ٤٠٥.

(٢) سورة الحديد: ٢٠.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٧/ ٤٠٥.

(٤) علي بن عيسى الرماني ، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٤.

وسأقف الآن على تحليله لصور أخرى مفردة لم يقرنها بصور مقاربة لأبيّن كيف سيطر بيانه لوجه الشبه على حركة بحثه في بيان بلاغة الصورة التشبيهية. من ذلك تحليله للصورة التشبيهية في قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ﴾[1]. يقول الرماني عقب هذه الآية: «وهذا تشبيه قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة، وقد اجتمعا في الجهل بما حملا، وفي ذلك العيب لطريقة من ضيع العلم بالاتكال على حفظ الرواية من غير دراية»[2]. فالرماني - كما هو مـلاحظ - لايتجه إلى الحديث عن ركني التشبيه الأساسيين، وإنما يُوقِفُ تحليله على البحث عن وجه الشبه بينهما الذي لخصه بقوله: «وقد اجتمعا في الجهل بما حملا....إلخ» دون أيّ بيان يفصّل فيه ذينك الركنين. هذا ما نراه كذلك عند حديثه عن شاهد آخر، قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾[3]. يقول الرماني عن هذا الشاهد: «وهذا تشبيه قد أخرج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له القوة، وقد اجتمعا في الرخاوة والجفاف، وإن كان أحدهما بالنار والآخر بالريح»[4]. هذا كل ما يذكره الرماني في تحليله لهذا التشبيه، وكأنَّ في الحديث عن وجه الشبه تلخيصا للقيمة البيانية للصورة التشبيهية.

والسؤال الذي نطرحه الآن تعقيبا على هذه الرؤية التي تركز على وجه الشبه في تحليل بلاغة الصورة التشبيهية: أحقا أنَّ الانصراف إلى وجه الشبه مُغنٍ عن التبصّر بطرفي التشبيه؟

الذي أراه أنَّ هذه الطريقة من النظر قاصرة لا تلائم منهج التأمل البياني لأساليب التشبيه وصوره؛ لأنَّ ملاحظة الاتفاق والافتراق بين طرفي التشبيه هي عماد

---

(١) سورة الجمعة: ٥.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٤.

(٣) سورة الرحمن: ١٤.

(٤) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٥.

التشبيه وأساسه الركين. والاتجاه إلى وجه الشبه مباشرة دون تحليل طرفي التشبيه تركيز في النظر على الغاية وإغفال لعطاء الوسيلة، واتجاه إلى الإجمال، والتحليل البلاغي في أساسه كشف لأسرار البيان ودقائقه، وهذا يناسبه تفصيل المجمل، ووضع اليد على أجزائه، وتعدادها واحدة واحدة ، ألم يقل عبد القاهر بعد ذلك عن مهمة التحليل البلاغي: «وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لا يكفي في علم «الفصاحة» أنْ تنصب لها قياسا ما، وتصفها وصفا مجملا، وتقول فيها قولا مرسلا، بل لا تكون من معرفتها في شيء، حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئا شيئا، وتكون معرفتك معرفة الصَّنِع الحاذق الذي يعلم علم كلِّ خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكلّ قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطّع، وكلّ آجُرَّة من الآجُرّ الذي في البناء البديع»[1].

وبعد هذا، نستطيع أنْ نقول: إنَّ أهم ما ماز منهج الرماني في تحليله للصورة التشبيهية، السمات التالية:

- التركيز على مسألة الخروج من الخفاء إلى الوضوح، أي خروج المشبه من حاله التي عليها إلى صورة أكثر ظهورا ووضوحا، وكان التقديم الحسي وسيلة ارتكز عليها في كشف ذلك.

- عنايته بالدقة الدلالية في التعبير بلفظ دون آخر، عبر منهج استبدالي يعتمد على الاختيار بين البدائل، والموازنة بينها للوصول إلى القيمة البلاغية للفظ المعبر به.

- جمعه بين الصور التشبيهية المتقاربة التي تقصد مشبها واحدا، واستخراج ما بينها من دقائق فارقة تبعا للخصوصية التي تمتاز بها كل صورة.

- كان وجه الشبه هو الوسيلة التي أبان الرماني من خلالها عن تلك الدقائق الفارقة بين الصور التشبيهية المتقاربة، بل كان الوسيلة المركزة التي أبان بها معظم أسرار الصور التشبيهية للشواهد التي ذكرها في بحثه للتشبيه دونما حديث عن أيٍّ من

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٧.

طرفي التشبيه. فكأنّ منهجه التحليلي للتشبيه يفترض أنّ في البيان عن وجه الشبه ما يختزل الحديث عن أيّ أطراف أخرى للصورة التشبيهية.

٢- الاستعارة:

يبدأ الرماني حديثه عن الاستعارة بما ينمُّ عن فقه سياقي، حيث يشير إلى أنّ السياق هو الذي يتطلّب التعبير بالاستعارة حينا، وبالحقيقة حينا آخر. فالسياق الذي يقتضي الحقيقة يكون التعبير فيه بالاستعارة خللا في الرؤية البلاغية، والعكس صحيح. يقول الرماني: «وكل استعارة حسنة فهي توجب بيانا لا تنوب منابه الحقيقة، وذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة»[1]. وهذا يفضي إلى أنّ بلاغة أيٍّ من طرائق التعبير لا تقاس وحدة منعزلة عن سياقها بل تقدر أبلغيتها ومدى وفائها بما تحمله من معانٍ وفقا لمقتضيات سياقية. هذا ما عناه المتأخرون وقصدوه حينما عرفوا البلاغة بأنّها مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

وعلى هذا فإنّ أول ما يلفتنا في منهج الرماني وهو يحلل الصورة الاستعارية هذا الوعي السياقي الذي يحدد بلاغة الصورة الاستعارية في ضوء جوٍّ تكاملي يهتم بمقاصد البيان الكلية.

كذلك فإنّ مما ماز منهج الرماني في بحثه للصورة الاستعارية تركيزه على استصحاب الأصل أو الحقيقة في تحليله لجميع ما أورده من صور استعارية، لا من أجل الحقيقة ذاتها، بل لبيان بلاغة التعبير الاستعاري لدى مقارنته بأصله الحقيقي، فكأنّ إيراد الأصل الحقيقي للتعبير الاستعاري عند مباشرة تحليله هو بمثابة المرآة التي تعكس بلاغة الكلمة المستعارة. ولم يكن ذلك عند تحليله لجميع ما ساقه من شواهد فحسب، بل جاء ضمن المهاد النظري في بحثه لبلاغة الاستعارة. يقول الرماني: «وكلّ استعارة فلا بد لها من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة، كقول امرئ القيس في صفة الفرس: (قيد الأوابد) والحقيقة فيه: مانع الأوابد، وقيد الأوابد أبلغ

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٦.

وأحسن»[١] ثم قال: «فكل استعارة لابد لها من حقيقة، ولابد من بيان لا يفهم بالحقيقة»[٢]. هذه العبارة الأخيرة تعدّ من أدق ما كتب عن الاستعارة، وقد نفذ د. محمد محمد أبو موسى إلى فقهها الحقيقي حينما أشار إلى أنَّ البعض قد يسبقه الوهم فيظن أنَّ قول الرماني:«لابد لها من حقيقة» يتعارض مع قوله:«لابد من بيان لا يفهم بالحقيقة». فإنَّ مقصد الرماني الحقيقي من العبارة ينطلق من وعي أنَّ لكلّ استعارة حقيقة، ولكن الاستعارة البليغة تحمل في طياتها أحوالا وهواجس يخلو الكلام منها حين ترجع بالتعبير إلى أصله الحقيقي[٣].

استصحاب هذا الأصل أو الحقيقة في تحليل الكلمة المستعارة دالٌّ على أنَّ الرماني لم يكن يقصد بالاستعارة سوى الاستعارة التصريحية فحسب دون المكنية، فالمكنية لا وجود لها في جميع ما أورده من شواهد. وذكر الأصل الحقيقي ملائم جدا لتحليل الاستعارة التصريحية التي تنتقل عبرها الكلمة من دلالتها الحقيقية إلى دلالة جديدة لا تنقطع فيها عن أصلها الحقيقي، بل هي ناظرة إليه، وعالقة به في انتقالاتها المجازية، وهذا كله بخلاف الاستعارة المكنية التي لا تحلل في ضوء هذا النظر الدلالي السياقي للكلمة، وإنما في ضوء النظر إلى آفاقها التشخيصية من خلال علاقات إسنادية لمكوناتها اللغوية.

كان التقديم الحسي -كذلك- وسيلةً انطلق منها الرماني في تحليله لبعض الصور الاستعارية. من ذلك تعليقه على الآيتين الكريمتين: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَـٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ﴾[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣) د.محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ص ١١٩.

(٤) سورة التوبة: ١١٠.

(٥) سورة التوبة: ١٠٩.

يقول الرماني عن هاتين الآيتين: «كل هذا مستعار، وأصل البنيان إنما هو للحيطان وما أشبهها، وحقيقته اعتقادهم الذي عملوا عليه، والاستعارة أبلغ؛ لما فيها من البيان بما يحس ويتصور»(١). شبه الاعتقاد في الآيتين الكريمتين بالبنيان، فالمشبه عقلي، والمشبه به حسي، وإخراج ما يدرك بالعقل إلى ما يدرك بالحس دلالة على أبلغية التعبير في تمثيل ما هو مدرك بالعقل بصورة ماثلة للحس، وهذا ترق في درجات التصوير البلاغي عبر تقريب المخفي بصورة المدرك المحسوس. وهذا كله مستنطق من قول الرماني: «والاستعارة أبلغ؛ لما فيها من البيان بما يحس ويتصور».

إن التقديم الحسي سمة ظاهرة في تحليل الرماني للصورة البلاغية، وكأن في تقديمها تقديما حسيا دلالة واضحة على أبلغيتها(٢).

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩١.

(٢) يرى شارح النكت تعقيبا وردا على تحليل الرماني للاستعارة في الآيتين الكريمتين أن «البنيان في هذا كله محمول على الأصل لا على الاستعارة، وإنما هو المسجد الذي كان المنافقون بنوه ضرارا وكفرا. وإذا تلوت الآية من أولها علمت حقيقة ما ذكرنا. فإن قال قائل: إذا حملت لفظ البنيان على حقيقة البنيان دون الاستعارة لزمك أن تجعل نفس البنيان ريبة؛ لأنه قال تعالى ذكره: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَـٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾[سورة التوبة:١١٠] وذلك بعيد. والأشبه بظاهر الآية أن يكون بنيانهم هو اعتقادهم الذي عليه بنوا أمرهم في كفرهم؛ لأن اعتقاد الكفر أحق بأن يوصف بالريبة من البنيان الذي هو الحيطان. وكذلك قوله عز وجل: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾[سورة التوبة: ١٠٩] إذا حملت لفظ البنيان فيه على الظاهر لزمك أن تجعل التقوى أساسا له، وذلك محال؛ لأن البنيان الذي يبنى بالطين واللبن لا يبنى على التقوى، وإنما يبنى على الأرض ....إلخ.

قلنا: إنا لا ندفع أن يكون في هذه الآيات استعارات. ولكن البنيان الذي هو الحقيقة وعليه بنيت القصة لا نجعله استعارة؛ لأنا إذا تركنا ذكر البنيان المبني على الضرار، والبنيان المبني على التقوى، وحملنا الكلام على الاعتقادات التي كان أهل الإيمان وأهل النفاق يعتقدونها، كان ذلك إعراضا عن حديث المسجدين. والأصوب أن تجعل ذكر المسجدين حقيقة وتجعل ما

وصف به أحدهما من البناء على التقوى، ووصف به الآخر من البناء على شفا جرف هار استعارة؛ لأن الاستعارة ها هنا لا في ذكر البنيان. والشيء إذا وصف بصفات محمولة على الاستعارة لم يجعل هو نفسه مستعارا منقولا عن حقيقته؛ لأن ذلك عدول عن سنن الكلام؛ لأن المتكلم إنما يبتدئ كلامه في وصفه، ثم يدخل في صفاته التي يذكرها ما يدخله من الاستعارات، فإذا نقل الموصوف عن حقيقته فجعله مستعارا أيضا لم تكن الصفات المحمولة على الاستعارة صفات له، فكأنه، أخذ في وصفه ثم تركه فأعرض عنه وأخذ في وصف شيء آخر.

ووجه الاستعارة في قوله تعالى ذكره: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ﴾ [سورة التوبة:١٠٩] هو أن المؤمنين بنوا مسجدهم الذي بنوه للتقوى التي كانوا عليها، ولما كانوا يطلبونه من رضوان الله ورحمته، فالتقوى والرغبة في الرضوان هما الداعيتان لهم إلى البناء الذي بنوه فقيل: على الاستعارة أنهم بنوا بنيانهم على تقوى ورضوان.

وكذلك وجه الاستعارة في قوله تعالى ذكره: ﴿أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾[سورة التوبة:١٠٩] هو أنهم أسسوا بنيانهم على الكفر والنفاق، أي أن الكفر والنفاق هما الداعيان إلى البناء الذي بنوه. فالاستعارة ها هنا كالاستعارة في المسجد الذي بني على التقوى؛ لأن التقوى هناك كانت علة للبناء، والكفر هاهنا علة للبناء. وإذا كان الشيء علة للبناء حسن في الاستعارة أن يقال: «بني عليه»، والكفر والنفاق مصيرهما إلى النار. وإذا كان البناء مبنيا في الاستعارة على أساس مصيره إلى جهنم فكأنه بني على شفا جرف هار.

وأما وجه الاستعارة في قوله جل ذكره: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾[سورة التوبة:١١٠] فإن الريبة اسم من «الريب»، و«الريب» مصدر من قولك: رابني كذا، وهو يريبني، ومعنى ريبه إياك: التأثير الذي يؤثره في صدرك، فكل شيء نظرت إليه فأنكرته، أوخفته، أو شككت فيه، أو اختلج في صدرك منه شيء فقد «رابك». هذا معنى«الريب»...» لذلك فإن الريبة المذكورة في الآية ليست براجعة إلى شيء من معنى الشك «ولا إلى شيء من معنى التهمة. وإنما هي مبنية من قولك: «رابني كذا من الدهر»: إذا شق عليك، وأثر في صدرك. وهذا البناء قد كان مستعملا في العرف الأول في كل نوع من أنواع الريب. وإنما قصر «الريب» على الشك، و«الريبة» على المعنى المؤدي إلى الشك لتهمة، بعد امتداد الزمان على ما كان يتعارف في لفظ الريب من أنواع الاستعمال.

إن المسجد الذي صرف المنافقون عنه وأكرهوا على رفضه مع شدة تعلق قلوبهم به صار سببا لمساءتهم حتى بقيت في صدورهم منه حزازات لم تكن تنقضي على مرور الأيام. فالمسجد هو

ومن الشواهد التي برزت فيها عناية الرماني بتقديم الصورة الاستعارية تقديما حسيا، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا﴾[1]. يرى الرماني أن كل خوض ذمه الله تعالى في القرآن الكريم مستعار من خوض الماء، وحقيقته: «يذكرون آياتنا، والاستعارة أبلغ؛ لإخراجه إلى ما تقع عليه المشاهدة من الملابسة؛ لأنه لا تظهر ملابسة المعاني لهم كما تظهر ملابسة الماء لهم.»[2].

قوله: «والاستعارة أبلغ لإخراجه إلى ما تقع عليه المشاهدة من الملابسة» مشير إلى شغفه بكشف التقديم الحسي للصورة الاستعارية، فحينما عبر المولى عز وجل عن ذكرهم الذميم بالخوض، أدرك الرماني أن في هذا إخراجا لما لا تقع عليه المشاهدة إلى ما وقعت عليه المشاهدة من الملابسة، وهذا يؤكد أن «التقديم الحسي للصورة» كان ذا أثر بالغ في تحليله لبلاغة الاستعارة.

إن فحص تحليل الرماني لمعظم ما أورده من شواهد لمبحث «الاستعارة» يشير إلى أن منهجه في تحليل هذه الشواهد كان قائما على خطوات تتكرر في معظم تحليلاته لتلك الشواهد، وهذا يعني أن منهجيته في تحليل الاستعارة كانت منهجية ثابتة قلما يحيد عنها. ونستطيع أن نجمل هذه الخطوات فيما يلي:

الريبة على الحقيقة دون الاستعارة لما بيناه من وجه الاشتقاق فيها، ولما ذكرناه من أن «الريبة» هي الشيء الذي يرتاب به، الارتياب هو اللازم من الريب، واللازم هو التأثير في الصدر على ما بيناه آنفا، وليس ذلك الثاني مقصور على الشك بل هو عام على كل تأثير، فكأن معنى قوله تعالى: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ﴾[سورة التوبة:١١٠]: إن ذلك البنيان الذي لا يزال رائبا لهم مؤثرا في قلوبهم من آثار المساءة ما لايخلو صدورهم منه إلا أن تقطع قلوبهم. وذكر تقطع القلوب هاهنا دليل على معنى «الريب» الذي بنيت منه «الريبة» في هذه الآية. وإنما جعلت «الريبة» في القلوب على الاتساع، كأنه لما كان ذكر البنيان محدودا في كل وقت وعلى كل حال في قلوبهم لا ينسونه قيل: إن البنيان ريبة في قلوبهم، كما يقول القائل: إن ذلك البنيان صار شجى في حلقه، وقذى في عينه، وأن قلبه لايخلو من ذلك البنيان».

- انظر: شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، الصفحات٥١-٥٧.

(١) سورة الأنعام: ٦٨

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩١

١- كان أول ما يعمد في تحليل شاهد الاستعارة إلى ذكر حقيقة الاستعارة، فلكل تعبير استعاري أصل حقيقي كما هو معلوم.

٢- ثم يقوم بالموازنة التعليلية بين التعبيرين الاستعاري وأصله الحقيقي، وكما أوردت آنفا فإن استصحاب الأصل أو الحقيقة في تحليله للكلمة المستعارة إنما يكون لبيان أبلغية الاستعارة لدى مقارنتها بأصلها الحقيقي.

٣- ذكر وجه الشبه أو الجامع الذي يجمع بين الكلمة المستعارة وأصلها الحقيقي.

قد يختلف إيراد هذه الخطوات بالتقديم أو التأخير من شاهد إلى آخر إلا أنها ثابتة في معظم ما ساقه من شواهد للاستعارة. ونستطيع أن نجمل هذه الخطوات في الآتي:

ذكر الأصل الحقيقي للكلمة المستعارة، ثم الموازنة التعليلية بين التعبيرين، ثم ذكر الجامع بين التعبيرين.

هذا ما نجده مثلا في تحليله لقول الله تعالى: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾[1]. يقول الرماني: «حقيقته فبلغ ما تؤمر به، والاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع. والمعنى الذي يجمعهما الإيصال، إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ»[2].

الخطوات الثلاث ماثلة في هذا التحليل، فذكر الأصل الحقيقي للاستعارة في ﴿فَٱصۡدَعۡ﴾ واقع في قوله: «حقيقته فبلغ ما تؤمر به». والموازنة التعليلية بين التعبيرين الاستعاري ﴿فَٱصۡدَعۡ﴾ وأصله الحقيقي «فبلغ» ماثلة في قوله: «والاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة والتبليغ قد

---

(١) سورة الحجر: ٩٤

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٧

يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع». وذكر الجامع ماثل في قوله: «والمعنى الذي يجمعهم الإيصال»[1].

ولتأكيد ثبات هذه المنهجية في تحليله للاستعارة نسوق تحليله لشاهد آخر، هو قوله تعالى: ﴿عَذَابَ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾[2]. يقول الرماني: «وعقيم ها هنا مستعار وحقيقته ها هنا مبير[3]، والاستعارة أبلغ؛ لأنه قد دلّ على أنّ ذلك اليوم لا خير بعده

---

(١) يمكن أنْ نشير هنا إلى أنّ الأمر (بالصدع) في الآية الكريمة قد يحمل معنى خاصا في إيصال الدعوة، وأنّ عليه أنْ يفعل ما يؤمر به فعلاً يصدع ما يلامسه، أو من شأنه أن يصدع ما يلامسه، وذلك باتخاذ الوسائل المعينة على نفاذ الأثر، فلا يكتفي بالإيصال أو التبليغ، بل عليه أنْ يهيئ له مايحقق عظيم أثره. ويُفهم من هذا أنّ الداعية ليس عليه إيصال الدعوة إلى مسامع المدعوين، بل عليه أنْ يمهِّد السبل إلى نفاذها في قلوبهم، أو أنْ يجعل من شأنها أنْ تنفذ. ويبقى أمر الهداية معلقا بمشيئة المولى عز وجل ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[سورة القصص: ٥٦].

(٢) سورة الحج: ٥٥.

(٣) واضح من تحليل الرماني للصورة في قوله تعالى: ﴿عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ أنه أجرى الاستعارة في صفة اليوم ﴿عَقِيمٍ﴾ على سبيل الاستعارة التصريحية، ولم يركز على ما في إسناد اليوم إلى الصفة ﴿عَقِيمٍ﴾، فالتركيز على هذا الإسناد يعطي تذوقا آخر للصورة، يكون هذا التذوق على وجهين: ١- أنْ نعد هذا مجازا عقليا، فقد أسند «العقم» إلى اليوم على سبيل المجاز العقلي من باب إسناد الشيء إلى زمانه. ٢- أنْ نعده استعارة مكنية، وهذا ما ذهب إليه الجمل فقال: «وفيه استعارة بالكناية أيضا بأنْ شبه اليوم المنفرد عن سائر الأيام بالنساء العقم تشبيها مضمرا في النفس وإثبات العقم تخييل، فإنّ الأيام بعضها نتائج لبعض فكل يوم يلد مثله» (سليمان بن عمر العجيلي الشافعي الشهير بالجمل، الفتوحات الإلهيّة بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، (دار الفكر)، ٣/ ١٧٦... وهذا التذوق الذي أجريناه، يمكن أنْ نجريه على ما اعتبره الرماني حقيقة لـ ﴿يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ حين أشار إلى أنّ حقيقته (يوم مبير) ويكون ما اعتبره حقيقة مجازا على نفس الوجهين: إما مجازا عقليا و إما استعارة مكنية.

للمعذبين، فقيل: يوم عقيم، أي لا ينتج خيرا، ومعنى الهلاك فيهما إلا أنّ أحد الهلاكين أعظم»[1].

ذكر الأصل الحقيقي للاستعارة في ﴿عَقِيمٍ﴾ متحقق في قوله: «وحقيقته هاهنا مبير». والموازنة التعليلية بادية في قوله:«والاستعارة أبلغ؛ لأنه قد دلّ على أنّ ذلك اليوم لا خير بعده للمعذبين، فقيل: يوم عقيم، أي لا ينتج خيرا». وذكر الجامع أو وجه الشبه واقعٌ في قوله: «ومعنى الهلاك فيهما إلا أنّ أحد الهلاكين أعظم».

وهذه الخطوات التي اتخذ منها الرماني منهجا في تحليله لبلاغة الاستعارة ليست مقصورة على ما أوردناه من شواهد، بل بادية في معظم ما حلّله من شواهد الاستعارة، واكتفينا بما أوردنا خشية الإطالة؛ لأنّ هدفنا المبتغى، هو التدليل على ما نرصده من سمات منهجية في التحليل دون الوقوع في أسر التكرارية.

ذكرت في موضع سابق أنّ الرماني في بحثه للاستعارة لم يكن يُعنى إلا بالاستعارة التصريحية ولم يلتفت إلى الاستعارة المكنية. وقد أفضى هذا القصر على الاستعارة التصريحية إلى أنْ يكون تحليله للكلمة المستعارة تحليلا دلاليا نفذ من خلاله إلى بلاغة الصورة الاستعارية. وقد أظهر الرماني في هذا الجانب وعيا دلاليا فائقا برز من خلال إدراكه الدقيق لما تحمله الكلمة من دلالات تلائم سياقها الواردة فيه. فلفظ «نسلخ» في قول الله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ﴾[2] مستعار، حقيقته خروج النهار، والتعبير بالسلخ أبلغ؛ لأنّ السلخ «إخراج الشيء مما لابسه وعسر انتزاعه منه لالتحامه به»[3]. وهذا دالّ على وعي دقيق لدلالة «الكلمة» يجعل من تحليله تحليلا يقوم على استبصار دلالي لمقتضيات التعبير بكلمة دون أخرى.

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٩

(٢) سورة يس: ٣٧

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٨٩

على الرغم من أنَّ هذا الإدراك الدلالي للكلمة المستعارة ينم عن وعي سياقي في الوصول إلى الفقه الحقيقي للدلالة التي تحملها، إلا أنَّ منهج الرماني في تحليل الاستعارة كان مقصورا على إبراز دلالة الكلمة المستعارة، ولم يلتفت إلى تحليل المكونات اللغوية الأخرى المصاحبة للكلمة المستعارة التي في ضوئها كان ينفذ إلى ما ينفذ إليه من دلالات للكلمة المستعارة، فأثر المكونات اللغوية الأخرى المصاحبة للكلمة المستعارة بادية في هذا النفاذ، وكأنه كان يرى أنَّ في إبراز دلالة الكلمة المستعارة - في ضوء سياقها وما صاحبها من تلك المكونات - ما يغني عن تلك الإفاضة في تحليل دلالة تلك المكونات اللغوية المصاحبة لها.

إنَّ بحث الرماني للاستعارة يعدّ أطول مباحث رسالته «النكت»، وأكثرها شواهد، والجانب التنظيري في بحثه للاستعارة قليل جدا، مما يعني أنَّ قضية التنظير ووضع الأصول النظرية لم تكن وجهته، وإنما اتجهت عنايته إلى الجانب التطبيقي في تحليل الاستعارة، ورصد أساليبها البيانية عبر ما أورده من شواهد قرآنية.

المطلب الثالث
قيم الدلالة والتركيب

أشرنا في حديثنا عن الاستعارة عند الرماني إلى أنّ منهجه في تحليلها كان ينزع في بعضه منزعا دلاليا في فحص بلاغة الكلمة المستعارة، إلا أنّ هذا البحث الدلالي كان يجيء في سياق تحليل الصورة، وهذا يعني أنّ العمل التحليلي يمثل منظومة متكاملة لا تنفصل أجزاؤها، وإذا كنا نقوم في هذه الدراسة بتقسيم منهج التحليل لدى الرماني في هذه المطالب، فليس هذا بإغفال للرؤية التكاملية التي يستوجبها العمل التحليلي، بل هو عمل إجرائي اقتضته طبيعة الدراسة، وقبل ذلك اقتضته طبيعة «الفن المفرد» التي انطلق منها الرماني في بحثه لفنون البلاغة العشرة في رسالته.

ولأجل هذا وذاك يجيء هذا المطلب مختصا ببحث منهج الرماني في تحليل القيم الدلالية والتركيبية المتعلقة بطرائق بناء الكلام عبر الفنون الآتية:

١- الإيجاز.
٢- التصريف.
٣- التضمين.
٤- المبالغة.
٥- البيان.

١- الإيجاز:

إنّ أول ما يلفت النظر في منهج الرماني لتحليل الإيجاز كثرة التقسيمات والحدود التي وضعها لهذا الفن، فهو يورد للإيجاز ثلاثة تقسيمات، نوردها مختصرة في التالي:

- التقسيم الأول: يقسم فيه الإيجاز قسمين[١]: إيجاز حذف وإيجاز قصر.
وهذا التقسيم منظور فيه إلى البعد التركيبي.

- التقسيم الثاني: يقسم فيه الإيجاز قسمين أيضا[٢]:

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

أحدهما: إظهار النكتة بعد الفهم والشرح.

والآخر: إحضار المعنى بأقل ما يمكن من العبارة.

وهذا التقسيم منظور فيه إلى تخليص البعد الجمالي من غيره.

- التقسيم الثالث: قسم فيه الإيجاز ثلاثة أقسام[1]:

١- إيجاز بسلوك الطريق الأقرب دون الأبعد.

٢- إيجاز باعتماد الغرض دون ما تشعب.

٣- إيجاز بإظهار الفائدة بما يستحسن دون ما يستقبح؛ لأنَّ المستقبح ثقيل على النفس.

وهذا التقسيم الأخير منظور فيه إلى البعد الدلالي، مع ملاحظة البعد التأثيري في وجهه الثالث.

والتقسيم الأول هو الذي توارد عليه البلاغيون في حديثهم عن الإيجاز، فكان الرماني في ذلك مؤسسا لهذه النظرة إلى الإيجاز. ومع أنَّ الرماني قد أكثر من هذه التقسيمات للإيجاز ولم يَتْبَعْه البلاغيون إلا في التقسيم الأول فإنه ليصعب علينا القول - بعد مراجعة هذه التقسيمات وفحصها -: إنها أثارة منطقية وجّهت الرماني إلى تلك التقسيمات، بل يشير واقعها إلى خلاف هذا التصور. فالتقسيم الأول - كما أسلفت - ارتضاه البلاغيون وعدّوه أساسا لهم في حديثهم عن الإيجاز.

والتقسيم الثاني منطلق من رؤية تميّز بين ما يمكن أنْ يدخل من إيجاز ضمن إطار البحث البلاغي وبين إيجاز آخر لا يهدف إلى غاية جمالية، وإنما يهدف إلى غاية نفعية تختص بالعلوم والمعارف العلمية، فيأتي ملخصا لمسألة ما من مسائل العلم، أو اختزالها في النكتة المرادة من تلك المسألة، هذا ما عناه الرماني في الوجه الأول من التقسيم الثاني حين قال: «أحدهما: إظهار النكتة بعد الفهم لشرح الجملة»[2]. ثم قال: إنَّ هذا الوجه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

مختص بالعلوم القياسية «وذلك أنه إذا فهم شرح الجملة كفى بعد ذلك حفظ النكتة؛ لأنها حينئذ دالة ومغنية عن التعلق بها في نفسها، لتعلق النكتة بها»[1].

وبهذا يكون الرماني قد قدم رؤية واضحة في التفريق بين ما يدخل من إيجاز في إطار البحث البلاغي، وبين إيجاز آخر يكون خلوا من الغاية البيانية، فلا يكون محلّ تذوقٍ بلاغي؛ لأنه يسعى إلى غاية نفعية بحتة لا تقترن بشيء من الجمال البلاغي.

وأما التقسيم الثالث فمتعلقٌ بطرائق بناء التعبير في الكلام، فالوجه الأول هو «الإيجاز بسلوك الطريق الأقرب دون الأبعد»[2]، أي إذا كان هنالك أكثر من طريق يوصل به إلى المراد فإنَّ الخبير بطرائق الكلام يصل مراده بأقرب الطرق. والوجه الثاني هو «إيجاز باعتماد الغرض دون ما تشعب»[3]، فهو إيجاز يعتمد «على حذف المقدمات والدخول في الموضوع من أول الأمر»[4]. إنَّ هذا النوع من الإيجاز طريقة في التعبير متجردة من زوائده التي يمكن الاستغناء عنها. «وأما الوجه الثالث فهو إيجاز بإظهار الفائدة بما يستحسن دون ما يستقبح؛ لأنَّ المستقبح ثقيل على النفس»[5].

وقد شرح د. محمد محمد أبو موسى هذا الوجه بأنه ضرب من الإيجاز «لا يتعلق بالألفاظ قلة وكثرة، وإنما يتعلق بمواقع الكلام في النفس وإحساسها به خفة وثقلا ... الأساليب المتعثرة المستكرهة ليست من الإيجاز وإن قلّت ألفاظها... والأساليب الصافية العذبة من الإيجاز وإن كانت ألفاظها أكثر من الأولى»[6].

ولا يعني ذلك أنَّ هذا الوجه الذي لا يهتم بكم الألفاظ أنه خارج عن الإيجاز المقتصد في استعمال الكلمات، فجمال الكلام متوقف على خلوه من الأخلاط، وأنْ

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤) د. محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٩٤.

(٥) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٩.

(٦) د. محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٩٥.

يكون غير مترهل ولاممدود[١]. وهذا الذي شرح به د.أبوموسى هذا الوجه الثالث هو ما عنيناه بالبعد التأثيري الذي أشرنا إليه سابقا.

وبهذا ننتهي إلى أنَّ كثرة التقسيمات التي أوردها الرماني في بحثه للإيجاز، لا تدل على أثارة منطقية بقدر ما تدل على تحديد للإيجاز البلاغي من غيره، ودالة على تنويعات طرائق البناء في التعبير، ودالة كذلك على منهاجية النظر إلى أبعاد الأسلوب، وهذا من أصول المنطق البحثي.

إنَّ اهتمام الرماني بتلك التقسيمات بين وجوه الإيجاز ووضع الحدود والفواصل بينها شغلته عن إيراد المزيد من الشواهد، فما ذكره من شواهد في هذا الفن قليل جدا، لا تقاس كثرته بما أورده من شواهد في الفنون الأخرى، فما أورده – مثلا – في باب «الاستعارة» من شواهد يتجاوز ما أورده في باب «الإيجاز» بأضعاف مضاعفة، فعدد شواهد الإيجاز الواردة لا تتجاوز ثمانية شواهد، أما الاستعارة فقد زادت شواهدها عن أربعين شاهدا، وهذا يشير إلى أنَّ بحثه للإيجاز لم يكن قائما على رصد الأساليب بقدر ما كان قائما على بيان الحدود بين أنواع الإيجاز.

والآن نعود إلى التقسيم الأول للإيجاز الذي جرى عند البلاغيين وكان أساسا لحديثهم، بغرض الكشف عن جوانب أخرى من منهجه في تحليل الإيجاز.

قسم الإيجاز إلى وجهين: حذف وقصر. فأما الحذف فهو «إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام»[٢]. وأهم ما يمكن أنْ نلمسه من سمات منهج الرماني في تحليل جمال إيجاز الحذف تركيزه على عنصر «المتلقي»، والأثر النفسي الذي يصاحبه. فبعد أنْ أورد الرماني عدة شواهد للحذف، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٦.

(٣) سورة يوسف: ٨٢.

جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾[١] قال الرماني بعد هذه الآية: «كأنه قيل حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير»[٢].

ثم عقب تعقيبا عاما على كل شواهد الحذف فقال: «وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر؛ لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان»[٣]. وهذا دال على أن إيجاز الحذف يحدث أثرا في نفس المتلقي، وذلك لما يتركه من مساحات دلالية أكثر توسعا؛ لأن بالذكر تتحدد الدلالات، ولا مجال إلى البحث عن دلالات أخرى خارج المذكور. هذه المساحات التي يتركها الحذف ليست مفتوحة هكذا إطلاقا، بل هي منضبطة بحدود السياق الوارد فيه الحذف. فالآية السابقة: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾[٤] عدلت عن ذكر تفصيلات النعيم والثواب والملذات دون حصر أو تحديد جزاء ما قدموه من أعمال صالحة في دنياهم، ولو نصت الآية على ذلك النعيم لحصرت النفس أمام شيء محدد دون أن يفسح لها المجال إلى توقع أكثر مما نص عليه.

أما إيجاز القصر فهو «بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف»[٥].

ويرى الرماني أن كلا وجهي الإيجاز -الحذف والقصر- غامض إلا أن إيجاز القصر أشد غموضا؛ وذلك «للحاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح»[٦]. والعلم بالمواضع دال على وعي سياقي يركز على السياق الذي يصلح فيه «إيجاز القصر» من السياق الذي لا يصلح فيه. ولا يعني غموض إيجاز

(١) سورة الزمر: ٧٣.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٦، ٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤) سورة الزمر: ٧٣.

(٥) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٧.

القصر من هذه الجهة أنّ إيجاز الحذف غير مرتبط بالسياق الوارد فيه، فهذا ما لا يمكن تصوره، لكن شدة غموض إيجاز القصر نابعة من جهة أخرى غير التي نبع منها إيجاز الحذف؛ ذلك أنّ إيجاز الحذف يكون بسقوط جزء من الكلام يملؤه المتلقي وفقا للقرائن التركيبية والسياقية الوارد فيها، أما إيجاز القصر فلا يقوم على إسقاط جزء من أجزاء الكلام، بل يقوم على «تطويع للمعنى الكثير، وإلباسه بنية لفظية قليلة، وهذا جهد صعب؛ لأنه يضغط المعنى ضغطا حاذقا لا يضيع منه شيئا، ثم مدّ اللفظ القصير عليه، وبسطه حتى يستولي على كل دقيقة في حاشية المعنى؛ ولهذا احتاج هذا الأسلوب إلى فطنة ووعي»[1]. من هنا وصَف الرماني إيجاز القصر بشدة الغموض، فإذا كان إيجاز الحذف يحتاج في إدراكه إلى متلقٍّ من نوع خاص لما فيه من غموض، فإنّ إيجاز القصر لأشدّ حاجة إلى ذلك المتلقي الخبير بضروب الكلام وأساليبه.

وقد أورد الرماني لإيجاز القصر ستة شواهد قرآنية لم يعقب على خمسة منها بأي كلمة، وهذا يؤكد ما صدرنا به حديثنا من أنّ بحث الرماني للإيجاز لم يكن قائما بالدرجة الأولى على تتبع أساليبه ورصدها. أما تعقيبه على الشاهد السادس، قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[2] فإننا نرجع الحديث عنه إلى نهاية هذا الفصل.

بقي أنْ أشير إلى أنّ إدراك الرماني لبلاغة الإيجاز قادته إلى الحديث عن بلاغة الإطناب، فكما أنّ الإيجاز في موضعه الملائم يكون بليغا فكذلك الإطناب؛ «فإنّ لكل واحد من الإيجاز والإطناب موضعا يكون أولى به من الآخر؛ لأنّ الحاجة إليه أشد»[3]. لذلك جعل الرماني التقصير مقابلا للإيجاز والتطويل مقابلا للإطناب[4]، وكل هذا واقع في دائرة الوعي السياقي في التعبير بطريقة دون أخرى حسب مقتضيات ذلك الوعي.

---

(١) د. محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٩٤.

(٢) سورة البقرة: ١٧٩.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٩.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

٢- التصريف:

التصريف عند الرماني نوعان، وكلاهما منطلق من المعنى:

- الأول: تصريف المعنى في المعاني المختلفة.
- الثاني: تصريف المعنى في الدلالات المختلفة.

ضرب للنوع الأول - تصريف المعنى في المعاني المختلفة - مثالين:

كتصريف معنى (الملك) في معاني الصفات «فصرف في معنى مالك، وملك، ذي الملكوت، والمليك، وفي معنى التمليك، والتمالك، والإملاك، والتملك، والمملوك»[1].

واضح من هذا أن معنى «الملك» معنى عام يظهر في كل صيغة تعود إلى الجذر «م ل ك»، وهذا الذي يذهب إليه الرماني هو ما عناه معاصره ابن جني «بالاشتقاق الأصغر» حين قال: «فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم، كأن تأخذ أصلا من الأصول فتتقراه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغه ومبانيه. وذلك كتركيب «س ل م» فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه، نحو سلم ويسلم، وسالم، وسلمان، وسلمى والسلامة، والسليم: اللديغ، أطلق عليه تفاؤلا بالسلامة. وعلى ذلك بقية الباب إذا تأولته، وبقية الأصول غيره، كتركيب «ض رب» و«ج ل س» و«زب ل» على ما في أيدي الناس من ذلك. فهذا هو **الاشتقاق الأصغر**»[2].

ويستبين هذا التقارب بين النوع الأول من التصريف لدى الرماني وبين الاشتقاق الأصغر بشكل أكثر وضوحا في المثال الثاني الذي ساقه الرماني، وهو تصريف معنى «العرض»، فكل الصيغ التي تعود إلى الجذر «ع رض» تجد المعنى العام المنعقد فيها هو «الظهور»، يقول الرماني: «كذلك تصريف معنى العرض في الأعراض، والاعتراض، والاستعراض، وبالتعرض، والتعريض، والمعارضة، والعرض، والعروض. وكله منعقد بمعنى الظهور، ومنه: أعرضت اليمامة أي ظهرت وهو الأصل، ومنه أيضا

(١) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ٣/ ١٣٤.

الإعراض عن الإنسان؛ لأنه انزواء عن الظهور له، ومنه الاعتراض وهو ظهور ما يصد عن الذهاب، ومنه الاستعراض للجارية؛ لأنه طلب لظهوره بالفعل، ومنه التعريض للنفع؛ لأنه يصير على السبب الذي به يقع ظهور النفع، ومنه المعرضة؛ لأنها مقابلة يقع منها ظهور المساواة، أو المخالفة، ومنه المعْرِض؛ لأنَّ ظهور الشيء به أبين، ومنه العرض؛ لأنه على ظهور شيء لا يلبث، ومنه العروض؛ لأنه ميزان الشعر، يظهر به المنكسر من المتزن»[1].

يشير شارح النكت في شرحه لهذا النوع إلى أنَّ هذه التصريفات أو الصيغ - التي تعود إلى جذر واحد - أنها وإنْ اتفقت في المعنى العام إلا أنه يبقى لكل صيغة معنى خاصا بها تستعمل لأجله في سياق لا تنوب فيه عنها أيّ صيغة أخرى، يقول الشارح: «أراد بتصريف المعنى في المعاني المختلفة تصريف اللفظ الدالّ على المعنى الأول بأنواع الزيادات وأنواع الحركات، للدلالة على معان مختلفة مناسبة للمعنى الأول. وأراد بعقدها على جهة التعاقب أنها تناسبه مناسبة قريبة وترجع إليه في الاشتقاق، وأنها وإن انتسبت إليه فليست هي به على الحقيقة، فيكون كل معنى منها قائما مقامه؛ لأنها لو كانت كذلك لصلح استعمالها في موضع واحد، وليس يصلح ذلك وإنما يستعمل كل واحد منها في موضعه الذي هو أخصّ به»[2].

يظهر من هذا أنَّ رؤية الرماني لهذا النوع من التصريف استمدت عطاءها من التفكير اللغوي، فتمثلت فيه ثقافته اللغوية بشكل واضح.

أما النوع الثاني من التصريف لدى الرماني «تصريف المعنى في الدلالات المختلفة»[3] فهو إيراد المعنى الواحد للدلالة على أكثر من غرض. وقد ضرب مثلا لذلك بتعدد ورود قصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم، فقد جاءت في أكثر من سورة - كسورة الأعراف وطه والشعراء وغيرها - «لوجوه من الحكمة، منها التصرف في

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠١.

(٢) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص ١٢٠.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠١.

البلاغة من غير نقصان عن أعلى مرتبة، ومنها تمكن العبرة والموعظة، ومنها حل الشبهة في المعجزة»[1].

هذا النوع الذي ينظر فيه إلى إيراد المعنى الواحد للدلالة على أكثر من غرض مؤسس - بخلاف سابقه - على العقل البلاغي الذي يعقد فيه المعنى بالغرض الذي يساق له الكلام.

ونرى تقاربا بين هذا الطرح الذي يطرحه الرماني وبين ما عرف به البلاغيون المتأخرون «علم البيان» حين قالوا بأنه: «إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»[2]. فكلا النظرتين تنطلق من فكرة تعددية طرق إيراد المعنى الواحد، والأغراض التي تنتج عن هذه التعددية.

بقي أن أشير إلى أن تسمية هذا الباب بـ«التصريف» يلمح فيها أثر من آثار الثقافة النحوية الصرفية، وإن اتجه بحث الرماني إلى المعاني الناتجة من الأبنية - كما في القسم الأول - لا إلى دراسة الأبنية ذاتها مجال «علم الصرف».

وبهذا نقول: إن منهج الرماني في بحثه لهذا الباب كان نتاجا لتضافر العقل اللغوي والعقل البلاغي والعقل النحوي.

وقبل هذا كله، فإنا نرى أن مصطلح «التصريف» مستمد في أساسه الأول من القرآن الكريم؛ فقد تعددت الآيات القرآنية التي ذكرت كلمة التصريف أو ما يشتق من جذرها «ص ر ف» نذكر منها:

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٢

(٢) جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب، التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه: عبدالرحمن البرقوقي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص ٢٣٦،٢٣٥

(٣) سورة الأنعام: ٤٦

وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾[٣].

ومن بعد هذا كله، فإن ما قدمه الرماني -كما يقول د.أحمد أبو زيد-: يعد «أول تعريف للتصريف يلتقي به الباحث المتصفح للدراسات القرآنية، وقد انفرد أبو الحسن الرماني باستعمال هذا المصطلح وبجعله بابا من أبواب بلاغة القرآن، لكنه أوجز الكلام في هذا الباب بصورة جعلت حقيقة التصريف غير واضحة، وعذره في ذلك أنه التزم بشرطه في رسالته، وهو الاختصار، غير أنه أحسن التقريب حين ذكر أن التصريف في غير قصة، كقصة موسى عليه السلام ذكرت في سورة الأعراف وفي طه والشعراء وغيرها، ففي ذلك التقريب لحقيقة التصريف ومدلوله البياني»[٤].

---

(١) سورة الأنعام: ٦٥

(٢) سورة الأنعام: ١٠٥

(٣) سورة الإسراء: ٤١

وفي هذا الصدد يمكن أن تنظر: الأعراف ٥٨، الإسراء ٨٩، الكهف ٥٤، طه ١١٣، الفرقان ٥٠، الأحقاف ٢٧.

(٤) د. محمد عبدالله النقراط، بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم دلالة التصريف القرآني أولى من دلالة ولفظ التكرار، الطبعة الأولى، (دمشق: دار قتيبة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص٢٦،٢٥ نقلا عن بحث للدكتور أحمد أبو زيد لما ينشر بعد بعنوان: «مصطلحات بيانية في القرآن الكريم»، ص٤.

٣- التضمين:

قبل أن نشرع في الحديث عن منهج الرماني في بحثه للتضمين نشير إلى أن أنواع التضمين قد تعددت إلى: تضمين نحوي، وتضمين بياني، وتضمين بديعي، وتضمين عروضي. وسنحاول أن نقدم مفهوم كل نوع بشكل موجز مبتدئين ببيان التضمين البديعي والعروضي، وسنؤجل الحديث عن التضمين النحوي والبياني لارتباط كبير بينهما كما سنرى بمشيئة الله تعالى.

- **التضمين البديعي**: عرفه أسامة بن منقذ بقوله: «اعلم أن التضمين هو أن يتضمن البيت كلمات من بيت آخر»[(١)]. وقال عنه محمد بن علي الجرجاني هو: «تضمين الشاعر شعره من شعر غيره، فإن كان المأخوذ بيتا أو أكثر سمي استعانة، وإن كان مصراعا فما دونه سمي إيداعا أو رفوا»[(٢)].

- **التضمين العروضي**: عرفه ابن رشيق بقوله: «التضمين أن تتعلق القافية أو لفظة مما قبلها بما بعدها»[(٣)].

- بين التضمين النحوي والتضمين البياني:

يتداخل مفهوم التضمين النحوي والبياني تداخلا يصعب معه إيجاد تفرقة صريحة واضحة تضع الحدود بينهما؛ مما جعل بعض الباحثين يرى أنهما شيء واحد، وأن الفارق بينهما يكمن من جهة الغاية، بين غاية العالم النحوي وبين غاية العالم البلاغي[(٤)].

---

(١) أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشعر، تحقيق:د.أحمد أحمد بدوي، د.حامد عبد المجيد، مراجعة: إبراهيم مصطفى، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)، ص ٢٤٩.

(٢) محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: د. عبدالقادر حسين، (القاهرة: دار نهضة مصر)، ص ٣١٧.

(٣) الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، الطبعة الأولى، تحقيق:د.محمد قرقزان، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ٣٢٢.

(٤) انظر: د.أحمد حسن حامد، التضمين في العربية «بحث في البلاغة والنحو»، الطبعة الأولى، (عمان: دار الشروق، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٩٨.

قال ابن هشام في مغني اللبيب عن التضمين النحوي: «قد يشربون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك تضمينا. وفائدته: أنْ تؤدي كلمة مؤدى كلمتين»[١].

وذكر الصبان في حاشيته على الأشموني: بأنَّ التضمين النحوي: إشراب كلمة معنى أخرى بحيث تؤدي المعنيين، والتضمين البياني تقدير حال تناسب الحرف[٢].

وتحدث ياسين الحمصي عن التضمين النحوي في حاشيته على شرح الفاكهي لقطر الندى فذكر أنَّ: «قوله نحو: ونصرناه من القوم الظالمين. أي عليهم. وخرجها المانعون على التضمين، أي منعناه بالنصر من القوم. كذا في المغني. وهو مبني على أنَّ التضمين إشراب لفظ معنى لفظ آخر»[٣].

وقال عنه الزركشي في البرهان: «وهو إعطاء الشيء معنى الشيء، وتارة يكون في الأسماء، وفي الأفعال، وفي الحروف.

فأما في الأسماء: فهو أنْ تضمن اسما معنى اسم؛ لإفادة معنى الاسمين جميعا...

وأما الأفعال: فأنْ تضمن فعلا معنى فعل آخر، ويكون فيه معنى الفعلين جميعا؛ وذلك بأنْ يكون الفعل يتعدى بحرف، فيأتي متعديا بحرف آخر ليس من عادته التعدي به، فيحتاج إما إلى تأويله، أو تأويل الفعل؛ ليصح تعديه به»[٤].

وانتهى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بعد مناقشة طويلة إلى أنْ يُعرف التضمين

---

(١) جمال الدين ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، الطبعة السادسة، تحقيق: د.مازن المبارك، محمد علي حمد الله، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م)، ص٨٩٧.

(٢) انظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني على الفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ٢/ ٦٠١، ٦٠٢.

(٣) ياسين بن زين الدين الحمصي، حاشية على شرح الفاكهي لقطر الندى، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، ٢/ ١٢١.

(٤) أبوعبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار المعرفة،١٣٩١هـ)، ٣/ ٣٣٨.

النحوي بالآتي: «التضمين أن يؤدي فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدى فعل آخر أو ما في معناه، فيعطى حكمه في التعدية واللزوم»[١].

والذين أرادوا أن يوجدوا تعريفا للتضمين البياني، استندوا إلى حديث ابن كمال باشا الذي قال بأن التضمين هو «أن يقصد بلفظ معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى لفظ آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك: أحمد إليك فلانا. فقد لاحظت فيه مع الحمد معنى الإنهاء، ودللت عليه بذكر صلته أعني كلمة (إلى)، كأنك قلت: أنهي حمده إليك، وإنما أطلقنا اللفظ لينتظم الاسم»[٢].وهذا ما ذكره الصبان في حديثه السابق حين ذكر بأن التضمين البياني هو تقدير حال تناسب الحرف[٣].

وعلى هذا ذكر الأستاذ عباس حسن بأن التضمين البياني لدى العلماء «هو الذي يقضي بتقدير حال محذوفة موضعها قبل الجار والمجرور، مناسبة في معناها لهما، ويتعلق بها الجار والمجرور من غير حاجة إلى إعطاء كلمة معنى كلمة أخرى لتؤدي المعنيين»[٤].

وفي محاولته للبحث عن تعريف واضح للتضمين البياني يميزه عن التضمين النحوي انتهى د.أحمد حسن حامد إلى أن علماء البلاغة قد اضطربوا «اضطرابا واضحا أضاع تحديد مفهوم التضمين البياني؛ بحيث بدت الدلالة التي قدموها غير مقنعة للباحث الذي يستقصي حقائق الأمور»[٥]، وعلى ذلك يستبين «خلط القدماء

---

(١) عباس حسن، النحو الوافي، الطبعة الرابعة، (مصر: دار المعارف)، ٢/ ٥٩٤.

(٢) أحمد بن سليمان بن كمال باشا، رسالة في التضمين، مخطوط ضمن مجموع بدار الكتب المصرية برقم ٣٨٩ مجاميع، ص٣٢٣. نقلا عن: أحمد حسن حامد، التضمين في العربية «بحث في البلاغة والنحو»، ص٧.

(٣) انظر: الصبان، حاشية الصبان، ٢/ ٢٠٢.

(٤) عباس حسن، النحو الوافي، ٢/ ١٧٠هامش (١).

(٥) د. أحمد حسن حامد، التضمين في العربية، ص ١٦.

الواضح بين مفهوم التضمين البياني ومفهوم التضمين النحوي، وعدم تقديمهم أدلة واضحة مقنعة للباحث في الفرق بينهما»[1]؛ لذلك لم يقدموا القيمة البلاغية للتضمين؛ مما جعل الإفادة منه غير ظاهرة، وانتهى د.أحمد حسن حامد إلى أن يفرق بين التضمين النحوي والتضمين البياني من جهة الغاية التي يتجه إليها كل من النحوي والبلاغي فقال: «التضمين النحوي: هو إشراب كلمة معنى كلمة أخرى، بحيث تؤدي وظيفتها في التركيب بغض النظر عن القيمة الجمالية لهذا التركيب. أما التضمين البياني: فهو إشراب كلمة معنى كلمة أخرى بحيث تؤدي وظيفتها في التركيب مع لمحة بيانية ظاهرة، وعلاقة مناسبة ما بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي»[2].

ولعل هذا ما دفع د.محمد الأمين الخضري إلى القول بأن التضمين «يصرف الاهتمام عن تدبر أسرار الحروف، وهو عاجز عن الوفاء بأغراض النظم ودواعيه، وليس فيه أكثر من محاولة تصحيح التعدي بحرف ليس من شأن الفعل أو الاسم التعدي به، وذلك ما يجب أن لا نقف عنده ونحن نتوخى أسرار الإعجاز في النظم القرآني، كما أن القول باستعارة الحرف واستفراغ الجهد في تطبيق قواعد الصناعة، وهل هي استعارة تبعية أو مكنية؟ وهل الاستعارة في الحرف أو في مدخوله هو كذلك مما يحول بيننا وبين البحث عن أغراض النظم وأسرار وقوع الحرف موقع غيره. وما أحرانا أن نعتبره من خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، فإذا خولف الظاهر في التعدي بحرف من شأن الكلمة أن لا تتعدى به، فهذا خروج عن مقتضى ظاهر الكلام، وعلينا أن نبحث عن دواعيه وأغراضه، وهذا في حسباني أجدى على الدراسات البيانية، وأنفع في الوقوف على أسرار الإعجاز في القرآن الكريم»[3].

وإذا نظرنا في تعريف الرماني للتضمين لا نجده يحمل معنى الإشراب الذي رأيناه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣) د. محمد الأمين الخضري، من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص ٥٢، ٥٣.

في النحوي، ولا تقدير حال محذوفة قبل الجار والمجرور كما رأينا في التضمين البياني لدى العلماء، بل نجد مفهوما آخر لا يعنى بجزئيات الكلام من اسم وفعل وحرف وإنما يُعنى بالكلام كتلة واحدة، وما يحمله هذا الكلام من معان لم تُذكر ألفاظها صراحة لكنها تُفهم منه. يقول الرماني في تعريفه للتضمين: «تضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه»[1]، وهذا يعني أنَّ «الكلام الذي يؤلفه المتكلم لحاجته الظاهرة قد يضمنه عدة معان لا يذكرها ولا يلفظ بها»[2].

وقد أورد الرماني للتضمين تقسيمين:

- **التقسيم الأول:** يكون فيه التضمين على وجهين[3]:

أحدهما: ما يدل عليه الكلام دلالة الإخبار.

الآخر: ما يدل عليه دلالة القياس.

فالأول كذكرك الشيء بأنه «مُحْدَث، فهذا يدل على المحدِثِ دلالة الإخبار، (وأما «حادث» فيدل على المحدِثِ دلالة القياس دون دلالة الإخبار). والتضمين في الصفتين جميعا، إلا أنه على الوجه الذي بينا، وكذلك سبيل مكسور، ومنكسر، وساقط ومسقَط»[4].

وقد تحدث الرماني عن العلاقة بين الإيجاز وبين هذين النوعين، فقال عن العلاقة بين الإيجاز و الوجه الأول: «والتضمين كله إيجاز استغني به عن التفصيل؛ إذ كان مما يدل دلالة الإخبار في كلام الناس»[5] ومعناه أنَّ «ما دل لفظه على عدة معان من كلام

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٢.

(٢) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص ١٢٤.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢،١٠٣ وما بين الهلالين ساقط من مطبوعة النكت المضمنة في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، وموجود في: شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص ١٢٤.

(٥) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٣.

الناس فهو دلالة إخبار لا دلالة قياس ... فذكر هاهنا أن التضمين كله إيجاز إذا كان اللفظ دالا دلالة الإخبار على معان كثيرة، فاقتصر المتكلم على اللفظة الدالة على تلك المعاني ولم يفصلها»(١).

وأشار الشارح إلى وجوب التفرقة بين الحدين من الإيجاز والتضمين، فقال: «فنقول وبالله التوفيق: إن كل موجز مضمن، وليس كل مضمن موجزا؛ وذلك أن التضمين قد يحتمله الكلام المفصل المبسوط كما يحتمله الكلام الموجز بالإجمال، وسائر ضروب القصر والإيجاز، وإنما معنى التضمين أن يأتي المتكلم بكلام ينسقه على معان وحقائق يقصدها، فيعبر عنها بعباراتها الخاصة لها، ويجعل تلك العبارات بحيث تدل على معان وحقائق سوى هذه المقصودة»(٢).

وأما عن العلاقة بين الإيجاز والوجه الثاني فيقول الرماني: «فأما التضمين الذي يدل دلالة القياس فهو إيجاز في كلام الله عز وجل خاصة؛ لأنه لا يذهب عليه وجه من وجوه الدلالة، فنصبه لها يوجب أن يكون قد دل عليها من كل وجه يصح أن يدل عليه. وليس كذلك سبيل غيره من المتكلمين بتلك العبارة؛ لأنه قد يذهب عليه دلالتها من جهة القياس، ولا يخرجه ذلك من أن يكون قصد بها الإبانة عما وضعت له في اللغة من غير أن يلحقه فساد في العبارة»(٣).

وقد عقب شارح النكت على حديث الرماني هذا تعقيبا رأيت -لأهميته- أن أنقله على طوله: «معنى هذا الفصل أن قول القائل «حادث» يدل على «الحدث» دلالة القياس دون دلالة الإخبار؛ لأن القائل إذا قال: حدث الشيء أو قال: «إنه يحدث» أو قال: «إنه حادث»، لا دليل فيه من جهة اللفظ على أنه محدث، كما أن القائل للشيء: «إنه ذاهب» أو خارج أو داخل، لا دليل فيه من طريق اللفظ على أنه مذهب أو مخرج.

---

(١) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨، ١٢٩.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٣.

وإنما يستدرك العلم بأن حدوث الحادث لا يكون إلا بإحداث محدث بضروب من الاستدلال يتعاطاها ذوو العقول بعقولهم. فدلالة العقول إذا اتصلت بلفظ «الحادث» حصل التضمين في كلام الله عز وجل دون كلام الناس؛ لأن الله عز وجل الذي وصل بلفظ «الحادث» دلالة العقول فكأنه قد ضمن هذه اللفظة معنى «الإحداث» من حيث أبان للعقول بالأدلة التي وضعها لها أن الحدوث لا يكون إلا بإحداث. فلو وقع في شيء من كلامه ذكر «الحدوث» أو «الحادث» لكان ذلك منه -تبارك اسمه- تضمينا، فأما المستعمل لهذه اللفظة من المخلوقين فليس هو بمضمن؛ لأنه ليس هو الواضع لأدلة العقول.

هذا معنى كلامه، ونحن نقول بتوفيق الله، إن لفظة «الحادث» ليست بمضمنة في كلام الله تبارك وتعالى، ولا في كلام المخلوقين شيئا سوى معناها التي هي دالة عليها ما دامت مفردة، فإذا جاء من النظم ما يحتمل التضمين فجرت فيه لفظة «الحادث» في كلام يخاطب به أهل التحصيل ممن سبقت لهم المعرفة بآيات الله - تبارك اسمه - الدالة على أن كل حادث محدث، دلت هذه اللفظة في كلام الله تبارك وتعالى وفي كلام المخلوقين على معنى الإحداث، وكان ذلك ضربا من التضمين تدل عليه النصبة، وإن لم تكن اللفظة بعينها متضمنة له»[1].

فالشارح يربط بين التضمين والسياق الوارد فيه؛ لأن الألفاظ وهي مفردة خارج سياقها لا تحتمل إلا دلالتها المعجمية ولا تكتسب معان مضمنة إلا ضمن نطاق السياق الواردة فيه، فهو الذي يمنحها دلالتها الجديدة، سواء أكانت هذه الدلالة مجازية أو تضمينية أو غير ذلك من الدلالات.

- التقسيم الثاني: يكون فيه التضمين على وجهين أيضا[2]:

الأول: تضمين توجبه نفس البنية. فالصفة بـ«معلوم» توجب أنه لابد من عالم.

---

(١) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص ١٣٠، ١٣١.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٣.

الثاني: تضمين يوجبه معنى العبارة من حيث لا يصح إلا به أو من حيث جرت العادة به بأنْ يُعقد به.

أما الذي يوجبه معنى العبارة من حيث لا يصح إلا به فكالصفة بـ«قاتل» يدل على «مقتول» من حيث لا يصح معنى قاتل ولا مقتول فهو على دلالة التضمين.

وأما التضمين الذي يوجبه معنى العبارة من جهة جريان العادة فكقولهم «الكرّ بستين» المعنى فيه، بستين دينارا، فهذا مما حذف وضُمِّن الكلام معناه لجريان العادة به.

ثم يذكر الرماني في نهاية حديثه عن التضمين أنَّ «كل آية لا تخلو من تضمين لم يذكر باسم أو صفة»[1]، ثم مثّل لذلك بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» وقال: «قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به والتعظيم لله بذكره، وأنّه أدب من آداب الدين وشعار للمسلمين، وأنّه إقرار بالعبودية واعتراف بالنعمة التي هي من أجلّ نعمة، وأنّه ملجأ الخائف ومعتمد المستنجع»[2].

وبعد هذا الذي عرضناه يتبين لنا أنَّ منهج الرماني في رؤيته للتضمين كان أوسع دلالة، وأرحب آفاقا مما عرضنا له من آراء العلماء. ولكن نسجل هنا بأنَّ هذا الذي قدمه الرماني عن التضمين كان رؤية عمومية واسعة الجنبات، لم يقدم من خلالها ضوابط توضح حدوده وآماده توضيحا دقيقا لا لبس فيه؛ ولعل هذا كان سببا رئيسيا في ألا نجد لدى العلماء الذين أعقبوه من يتبنى رؤيته للتضمين، ولعلي لا أكون مبالغا إذا قلتُ: إنَّ حديث الرماني عن «التضمين» ليعدّ من نصوص العلماء المبهمة التي ذلل لنا شارح النكت شيئا من هذا الإبهام دون أنْ يضع أيدينا على تحديدات دقيقة نستطيع من خلالها تمييزه وفَصْله عن غيره.

٤- المبالغة:

نظر البلاغيون في التراث النقدي والبلاغي إلى «المبالغة» بنظرتين:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣، ١٠٤.

الأولى: المبالغة بوصفها غرضا يُحَصَّل من الكلام، أو غرضا ينتج عن الكلام ويستفاد منه.

والمبالغة بهذا المعنى تظهر في أغلب أساليب الكلام، تظهر في التشبيه والاستعارة والكناية، وفي التقديم والتأخير، وفي الحذف والذكر، وفي كثير من صيغ الكلام ومبانيه.

من هنا قالوا: الاستعارة أبلغ من الحقيقة في هذا الموضع من الكلام؛ أي أكثر مبالغة، وسمّوا التشبيه البليغ بهذا الاسم؛ لأنه أكثر مبالغة.

الثانية: المبالغة بوصفها أسلوبا بديعيا؛ فأدرجوها ضمن المحسنات المعنوية في علم البديع كما استقرت عليه البلاغة لدى الخطيب القزويني وشراح التلخيص. فعُرِّفت بأنها: «أنْ يُدَّعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حدا مستحيلا أو مستبعدا؛ لئلا يظن أنه غير متناه فيه»[1]، وقسموها أقساما ثلاثة: تبليغ وإغراق وغلو.

فإن كان المُدّعى ممكنا عقلا وعادة فذلك تبليغ، ومثّلوا له بقول امرئ القيس:

فَعَادَى عِدَاءً بَيْنَ ثَوْرٍ وَنَعْجَةٍ
دِرَاكًا فَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلِ[2]

وإن كان ممكنا عقلا لا عادة فإغراق، ومثّلوا له بقول عمرو أو عمير بن الأيهم التغلبي:

وَنُكْرِمُ جَارَنَا مَا دَامَ فِينَا
وَنُتْبِعُهُ الكَرَامَةَ حَيْثُ مَالاَ[3]

وهذان القسمان مقبولان، وإلاّ فغلو وهو غير الممكن عقلا وبالتالي عادة، ومثّلوا له بقول أبي نواس:

---

(١) جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب، التلخيص في علوم البلاغة، ص ٣٧٠.

(٢) ديوان امرئ القيس، الطبعة الرابعة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف)، ص٢٢.

(٣) انظر: تقي الدين أبي بكر علي المعروف بابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، الطبعة الأولى، تحقيق: عصام شعيتو، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م)، ٢/٨.

وَأَخَفْتَ أَهْلَ الشِّرْكِ حَتَّى إِنَّهُ
لَتَخَافُكَ النُّطَفُ الَّتِي لَمْ تُخْلَقِ[١]

وجعلوا من الغلو أصنافا مقبولة:

- منها ما أدخل عليه ما يقربه إلى الصحة نحو: يكاد في قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[٢]. ولما مُثّل بالآية الكريمة رأى ابن يعقوب المغربي أنْ يستبدل قول الخطيب: (يقربه إلى الصحة) بأنْ يقال -تأدبا-: «لا يظهر معه الامتناع»[٣].

- ومنه ما تضمن نوعا حسنا من التخييل، كقول أبي الطيب:

عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا عَلَيْهَا عِثْيَرًا
لَوْ تَبْتَغِي عَنَقًا عَلَيْهِ لأَمْكَنَا[٤]

وقد جمع القاضي الأرَّجاني بين هذين الصنفين من الغلو المقبول فقال:

يُخَيَّلُ لِي أنْ سُمِّرَ الشُّهْبُ فِي الدُّجَى
وَشُدَّتْ بِأَهْدَابِي إِلَيْهِنَّ أَجْفَانِي[٥]

---

(١) ديوان أبي نواس، الطبعة الأولى، شرحه و ضبطه وقدم له: علي العسيلي، (بيروت: مؤسسة الأعلمي،١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص٣٨٧.

(٢) سورة النور: ٣٥.

(٣) ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح "ضمن شروح التلخيص"، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٤/ ٣٦٢.

(٤) ديوان أبي الطيب المتنبي، شرح: عبدالرحمن البرقوقي، تحقيق: د.عمر فاروق الطباع، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم)، ٢/ ٥٢٠.

(٥) انظر:

- تقي الدين أبي بكر علي المعروف بابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، ٢/ ١٧.
- عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص علوم المفتاح في علوم البلاغة، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ٤/ ٤٢.

- أما الصنف الثالث من الغلو المقبول: ما أخرج مخرج الهزل والخلاعة كقول الشاعر:

أَسْكَرُ بِالأَمْسِ إِنْ عَزَمْتُ عَلَى الشُّرْ
بِ غَدًا إِنَّ ذَا مِنَ الْعَجَبِ[1]

وبعد هذا العرض الموجز لهاتين النظرتين للمبالغة في التراث النقدي والبلاغي نتجه إلى بحث الرماني للمبالغة لنرى إلى أيٍّ من النظرتين اتجه منهج بحثه لها. أكان للمبالغة بوصفها غرضا أسلوبيا، أم المبالغة بوصفها أسلوبا بديعيا؟

عرف الرماني المبالغة بقوله: «المبالغة هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة»[2].

قد لا يُختلف في الشق الأول من التعريف، لكن من الباحثين من أشار إلى أنَّ الشق الثاني منه - على جهة التغيير عن أصل اللغة - قد يجادل فيه بل قد يواجه بالرفض[3].

ونستطيع أنْ نفهم مراد الرماني فهما آخر حين ندرك أنه لم يكن يرمي في قوله: «الخروج عن أصل اللغة» الخروج عن أصولها الضابطة لها، إذ لا يتسق هذا ومنهجه العام في الرسالة، فكل ما تنطق به منبثق من هذه الأصول وعائد إليها، ولم نلمس فيها ما يدعو إلى مفارقة هذه الأصول. وبناء على هذا نستطيع أن نقول: إنَّ ما قصده الرماني بالخروج عن أصول اللغة هو العدول عن المعهود الوضعي في اللغة سواء كان ذلك في بناء الصيغة الإفرادية أو التركيبية أو التصويرية. هذا ما نراه - مثلا- في

---

(١) بلا نسبة في:
- تقي الدين أبي بكر علي المعروف بابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، ٢/ ١٧.
- عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص علوم المفتاح في علوم البلاغة، ٤/ ٤٢.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٤.

(٣) انظر: عالي سرحان القرشي، المبالغة في البلاغة العربية تاريخها وصورها، الطبعة الأولى، (الطائف: مطبوعات نادي الطائف الأدبي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٤٢.

ما يدعو إلى مفارقة هذه الأصول. وبناء على هذا نستطيع أن نقول: إنَّ ما قصده الرماني بالخروج عن أصول اللغة هو العدول عن المعهود الوضعي في اللغة سواء كان ذلك في بناء الصيغة الإفرادية أو التركيبية أو التصويرية. هذا ما نراه - مثلا- في الضرب الأول من المبالغة لدى الرماني عندما أشار إلى المبالغة في الصفة المعدولة عن الجارية عبر أبنية كثيرة منها: «فعَّال» كغفَّار عدل عن غافر للمبالغة[١]. فالأصل في اسم الفاعل أنْ يأتي على صيغة «فاعل» من الثلاثي، فيكون اسم الفاعل من «غفر» هو «غافر»، لكن قد يعدل عنه فيقال: «غفّار» لغرض ما، فهذا خروج على ماهو معهود في أصل اللغة، ولا يراد منه الخروج عن الأصول الضابطة للغة. إنَّ ما أراده الرماني هو الخروج عن الأنماط اللغوية المألوفة التي تتكرر في كثير من الكلام، خروجا منطلقا من الأصول الضابطة للغة التي تتيح في كثير من مناحيها البحث عن طرائق تعبيرية جديدة، منطلقة من دائرتها لا خارجة عنها؛ لأنَّ الخروج عنها مؤدٍ إلى فوضى لغوية لا ضابط لها. نقول هذا مع أنَّ شارح النكت يرى أن قول الرماني: (على جهة التغيير عن أصل اللغة) «ليس بسديد أيضا؛ لأنَّ الأبنية المغيّرة في أصل اللغة عن أصولها لما أريد من المبالغة فيها هي معهودة كسائر الألفاظ المتفرقة المعهودة في أصل اللغة، فمن استعمل من الأسماء ما بني على فَعُول أو فَعَّال فإما سبيله في استعماله كسبيل من استعمل سائر الأسماء المختلفة الأبنية، الا ترى أنَّ قول العامة: (فلان كذّاب أو كذوب، أو فلان غدار) ليس يسمى هذا القدر من الكلام بليغا، كما أنه إذا قال: (فلان مقيم، وفلان شاخص) لم يكن هذا القدر من كلامه معدودا في باب البلاغة؛ لأنَّ العلم بمواضع هذه الأسماء التي تستعمل فيها هو من شرط العلم باللغة، وليس من شرط البلاغة»[٢].

ثم قسم الرماني المبالغة إلى ستة أضرب[٣]:

(١) انظر: علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٤.

(٢) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص ١٣٤.

(٣) انظر: علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص١٠٤، ١٠٥.

١- المبالغة في الصفة المعدولة عن الجارية بمعنى المبالغة: وذلك على أبنية كثيرة منها: فعلان وفعّال وفعول ومفعل ومفعال. ففعلان كرحمان عدل عن راحم. وما ذكرناه سابقا بأنّ غفّار عدل عن غافر.

وهذا الضرب من المبالغة ينتمي إلى المبالغة بوصفها غرضا أسلوبيا لا فنا بديعيا؛ لأنّ المبالغة فيه نتاج للصفة الناتجة عن العدول في تلك الصيغ. وهذا ليس مما يدرج تحت أيّ قسم من أقسام المبالغة بوصفها فنا بديعيا.

يؤكد هذا الذي نذهب إليه ما عقب به البهاء السبكي على هذا النوع من العدول في الصيغ؛ إذ يصرح بأنّ المبالغة الناتجة عنه خارجة عن المبالغة بوصفها فنا بديعيا كما استقرت عليه لدى البلاغيين المتأخرين، يقول السبكي: «وأما ذكرُ هذه الصيغ من أنواع المبالغات ففيه نظر؛ لأنّ معنى كون هذه الألفاظ للمبالغة أنّ العرب وضعتها لذلك المعنى بقيد كونه كثيرا، فوضعت العرب راحما ليفيد أصل الرحمة، ووضعت رحيما ليفيد رحمة كثيرة، فرحيم معناه راحم كثيرا، فالمعنى المستفاد منه أبلغ من المعنى المستفاد من صيغة راحم، وهذا المعنى ليس هو المذكور في علم البديع؛ لأنّ المبالغة في البديع أنْ تدّعي لوصف بلوغه في الشدة والضعف لحد مستحيل أو مستبعد؛ ليعلم بذلك أنّ مبناه في أحدهما فلا بد فيه حينئذ من التعبير عن الواقع من تلك الصفة بعبارة موضوعة لأكثر منه على سبيل المجاز، فأنت إذا قلت عن شخص كثير الرحمة: هو رحيم، فهذه ليست مبالغة لأنك أخبرت عنه باشتماله من الصفة على الكثرة التي هي موضوع رحيم، كما أنك إذا قلت عنه إنه كثير الرحمة لم تبالغ، وكما أنك إذا قلت: عندي ألف ليس فيه مبالغة بالنسبة إلى من قال عندي واحد، ولابد في المبالغة من تجوز نعم تحسن المبالغة إذا قلت: زيد رحيم ولم يكن كثير الرحمة، بل أردت أنْ تبالغ في الرحمة اليسيرة الواقعة منه لغرض من الأغراض، فهذه حينئذ مبالغة، وكذلك إذا قلت: عندي ألف رجل وأردت مائة تعظيما لهم. فقد تبين بذلك أنّ هذه الألفاظ ليست موضوعة للمبالغة البديعية، وأنّ من يطلق عليه المبالغة فذلك بحسب اصطلاح النحاة واللغويين نظرا إلى ما دلّ عليه بالنسبة إلى ما دلّ عليه مطلق اسم الفاعل فليتأمل»[1].

---

(١) بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح "ضمن شروح التلخيص"، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٤/ ٣٦٧، ٣٦٨.

٢- المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة: كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[(١)]. ويرى شارح النكت أنَّ الذي دفع الرماني إلى جَعْل هذه الآية شاهدا لهذا الضرب مذهبه الاعتزالي الذي يرى أنَّ الإنسان هو الذي يخلق أفعاله، لذلك لا يراد من لفظ ﴿كُلِّ﴾ عمومها؛ لأنَّ أفعال الناس لا تدخل فيها فاقتضى التأويل الاعتزالي أنْ تكون الآية الكريمة مما عُبِّر فيه بالصيغة العامة في موضع الخاصة. يقول الشارح: «أما قول الله تبارك وتعالى، فيما وصف به نفسه ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[(٢)] فليس هو من العامّ المستعمل في موضع الخصوص؛ لأنَّ الله تبارك وتعالى خالق كل شيء على الإطلاق لا يجوز أنْ يستثني شيء من الأشياء من هذه الصفة. على هذا نزل الوحي، وعليه درج السلف الصالحون - رحمة الله عليهم - إلى أنْ تكلم الناس فيما تكلموا فيه من ذكر الجوهر والعَرَض وغير ذلك مما لم يكونوا يعرفونه، ولا يتكلمون فيه في صدر الأمة صار بعض الناس ينسبون ما يكون من العباد من كفر بالله، وفسوق عن أمره، وارتكاب لمعاصيه، وانتهاك لمحارمه إلى الله، سبحانه وتعالى، يتأولون في ذلك قول الله، فيما وصف به نفسه ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[(٣)] فحمل هذا على التأويلُ الذي أخطأوا فيه طريقَ الحق كثيرا من أهل العدل على أنْ قالوا: إنَّ الله ليس بخالق على الحقيقة لكل شيء. يعنون أنه ليس بخالق لأفعال العباد، وما يكون منهم من طاعة أو معصية. وتوهموا أنهم إذا أطلقوا القول بأنَّ الله ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[(٤)] لزمهم أنْ يكون الله، تبارك وتعالى، هو الفاعل لكل قبيح من العباد»[(٥)].

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٢.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٢.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٢.

(٤) سورة الأنعام: ١٠٢.

(٥) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص١٣٧.

وأيا ما حملنا تفسير الرماني فإن هذا الضرب من المبالغة مما يدرج ضمن المبالغة بوصفها غرضا أسلوبيا لا فنا بديعيا؛ نظرا للفرق بين الاعتبارين؛ فهي هنا نتاج يستفاد من دلالات الكلام، أي غرض يستقى من هذه الطريقة في التعبير التي تعبر بالصيغة العامة في موضع الخاصة، وهذا مفارق للمبالغة بوصفها فنا بديعيا تقسم فيه إلى: تبليغ و إغراق وغلو مقبول.

٣- الضرب الثالث: إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة[١]. وكان من شواهد هذا الضرب لدى الرماني، قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[٢]. يقول عقب هذه الآية: «فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئا له على المبالغة»[٣].

وأيا ما كان موقفنا من تحليل الرماني لهذا الشاهد، فإن«المبالغة» في هذا الضرب إنما كانت غرضا ناتجا عن هذه الطريقة من الكلام وهي «إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر»، ولم تأت أسلوبا بديعيا كما هي عليه في «علم البديع».

٤- الضرب الرابع: إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[٤]. وقد علق د. عالي القرشي على هذا الضرب بقوله: «وأما الضرب الرابع فالتسليم له بما جاء فيه من أنه إخراج الممكن إلى الممتنع يلزم التسليم بإمكانية دخول هؤلاء المخبر عنهم الجنة! ومن يستطيع أن يسلم بذلك والله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾

---

(١) انظر: علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٤.

(٢) سورة الفجر: ٢٢.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٥.

(٤) سورة الأعراف: ٤٠.

لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]»[2].

وهذا الضرب مما يمكن أنْ يدخل تحت المبالغة بوصفها فنا بديعيا، ويدخل هذا الشاهد القرآني ضمن القسم الثالث من أقسامها وهو «الغلو المستحسن»؛ لأنَّ دخول الجمل في سمِّ الخياط مما يستحيل وقوعه عقلا وعادة بحسب مقتضى العقل البشري، ويُعدّ هذا الشاهد استثناء على ما اشترطه البلاغيون من وجوب دخول ما يقرب الغلو إلى الصحة مثل: (كاد، ولو، ولولا...) إذ قد يرد الغلو في القرآن الكريم دون وجود أدوات التقريب ويكون مستحسنا كهذا الشاهد، وكقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ﴾[3] وكقوله تعالى: ﴿وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ﴾[4].

٥- الضرب الخامس: إخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة في العدل والمظاهرة في الحجاج[5]. كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾[7].

إنَّ «المبالغة في العدل» غرض من الأغراض التي تُستفاد من هذه الطريقة في التعبير التي تُخرج الكلام مخرج الشك. فليست المبالغة هنا أسلوبا بديعيا، فما ذكر لا يدرج ضمن أيِّ قسم من أقسامها الثلاثة بوصفها فنا بديعيا، وفرق بين الاعتبارين، بين أنْ تكون المبالغة غرضا يُحصّل من الكلام كما في هذا الضرب، وبين اعتبارها فنا بديعيا كما استقرّت عليه في علم البديع.

---

(١) سورة الأعراف: ٤٠، ٤١.

(٢) عالي سرحان القرشي، المبالغة في البلاغة العربية، ص ٤٤.

(٣) سورة إبراهيم: ٤٦.

(٤) سورة الأحزاب: ١٠.

(٥) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٥.

(٦) سورة سبأ: ٢٤.

(٧) سورة الزخرف: ٨١.



٦- الضرب السادس: حذف الأجوبة للمبالغة[١]، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾[٤] يقول الرماني عقب هذه الآية: «كأنه قيل: لجاء الحق أو لعظم الأمر أو لجاء الصدق»[٥].

وواضح هنا أنَّ المبالغة جاءت غرضا لهذا الأسلوب من التعبير - أسلوب الحذف - وليست فنا بديعيا كما هي عليه في علم البديع. ومما يؤكد أنَّ المبالغة في هذا الضرب إنما جاءت غرضا أسلوبيا ينتج عن أسلوب الحذف لا أسلوبا بديعيا، ما رآه شارح النكت من أنَّ الأولى لهذا الضرب من المبالغة أنْ يُعَدَّ في باب الإيجاز لا المبالغة. يقول الشارح: «هذا القسم معدود في باب الإيجاز. وليس يدفع أنْ يكون من الإيجاز ما يؤدي إلى المبالغة من طريق الاستدلال في تلك الخواص على ما قال. ولكنّ نسبة هذا الضرب إلى الإيجاز أولى في تصحيح التقسيم من نسبته إلى المبالغة»[٦].

وبعد هذه الجولة مع أضرب «المبالغة» لدى الرماني يستبين لنا أنَّ منهجه في بحث المبالغة ارتكز في معظمه على بحثها بوصفها غرضا أسلوبيا، هذا ما رأيناه في خمسة أضرب من أضرب المبالغة الستة لديه. أي أنَّ الرماني كان يبحث عن «المبالغة» كنتيجة تستقى من الكلام لا طريقة في التعبير، ولعل هذا هو الذي دفع د. عبدالقادر حسين إلى القول بأنَّ الرماني بحث المبالغة «دون أنْ يعرض لدرجاتها التي عرفت عند المتأخرين من تبليغ وغلو وإغراق»[٧].

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٥.
(٢) سورة الأنعام: ٢٧.
(٣) سورة البقرة: ١٦٥.
(٤) سورة ص: ١.
(٥) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٥، ١٠٦.
(٦) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص١٣٧.
(٧) د. عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م)، ص ٢٨٠.

ونستطيع أنْ نقول: إنَّ حديثه عن الأضرب هو الذي غلب على هذا الباب، فلم يكن بحثه للمبالغة إلا بحثا في أضربها، وهذا متسق مع منهجه الذي نجده في التشبيه حين تحدث عن أضربه، ومع منهجه في بحثه للإيجاز وتقسيماته. وإذا كان حديثه عن أضرب التشبيه مفتاحا انطلق منه إلى رصد أساليبه على عكس الإيجاز الذي انصبت الغاية فيه إلى بيان الحدود والتقسيمات وقلة الحديث عن الشواهد وبالتالي قلة رصد الأساليب، فإنَّ بحثه للمبالغة كان موازنا بين الغايتين غاية التقسيم وغاية رصد أساليبها، دون أنْ تغلب - إلى حد كبير - إحدى الغايتين الأخرى.

٥- البيان:

عرف الرماني البيان بقوله: «هو الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك»[١]. وهذا يعني أنَّ التمييز هو جوهر دلالة البيان، وفي هذا تأكيد على وجوب التخلص من كل ما من شأنه أنْ يُعيق وصول المعنى إلى متلقيه، فلا يتمكن من الوقوف على حدوده وغاياته.

وصفاء المعنى لا يعني ابتذاله وسطحيته، فقد يكون البيان مُومِئًا غير مكشوف لكنّه يمتلك في داخله ما يُمَكِّنُ من الوقوف على آماده، وبهذا كان المعنى الرئيسي للبيان هو الفصل والتمييز، ويلزم من الفصل والتمييز غالبا الظهور. وتبيّن الكلام ليس إظهار معانيه ووضوحها، ولكن تفصيله بحيث لايعجن بعضها ببعض، فلا تتداخل، وهذا هو الإحضار المميّز له الذي أشار إليه الرماني في هذا التعريف الذي قدمه للبيان.

وقد جعل الرماني البيان في أربعة أقسام: كلام وحال وإشارة وعلامة[٢]. وتأثير الجاحظ بادٍ في هذه الأقسام الأربعة؛ إذ قسم الجاحظ البيان خمسة أقسام: اللفظ والإشارة والخط والعقد والنصبة[٣]. أراد بالنِّصْبَة ما أراده الرماني «في هذه الرسالة

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٦.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٦.

(٣) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٨٤.

بالحال. وجَعَلَ الخط والعقد قسمين من أقسام البيان. وقد جُعِلَ العَقْدُ والخط جميعا في هذه الرسالة -أيْ رسالة الرماني«النكت»- ضربا واحدا من البيان عُبِّرَ عنه بالعلامة، ولعمري إنهما جميعا معدودان في العلامات المستدل بها على المعاني. ولكن الذي فعله أبو عثمان -الجاحظ- من الفرق بين الخط والعقد أصوب عندنا؛ لأنَّ الخط وإنْ كان يجري مجرى العلامات والرقوم فهو موضوع على الألفاظ الدالة على المعاني، وهو يتضمن من التأليف والنظم وضروب البيان ما يتضمنه اللفظ، وليس كذلك العقد»[1].

ومع وجود هذا الأثر للجاحظ لدى الرماني إلا أنَّ هناك فروقا بين تصوّر كلٍّ منهما «للبيان»، فغاية البيان عند الجاحظ مرتبطة بالإفهام فحسب، فهو يعرفه بقوله: «البيان اسم لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان ومن أيّ جنس كان ذلك الدليل؛ لأنَّ مدار الأمر، والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[2].

لقد اتجهت عناية الجاحظ إلى أمرين: فَهْمُ المتكلم قبل أنْ يتكلم، واقتداره على إفهام ما فَهِمَ غيره، ومع أنَّ التأثير الوجداني -الإحساس بالحسن والجمال- سيكون مرتبا على هذا الفَهْمِ؛ لأنَّه لن يكون هناك شعور بحسن أو جمال إلا وهو مؤسس عليه، إلا أنَّ الجاحظ لم يشر إليه، وجعل الرماني الحسن والجمال لازمة تلازم البيان، فهو لا يرتضي الإفهام بمفرده غاية للبيان، بل لابد أنْ يرتبط به الحسن والجمال «وليس كلّ بيان يُفْهَمُ به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على عي وفساد، كقول السوادي وقد سئل عن أتان معه فقيل له: ما تصنع بها؟ فقال: أحبلها وتولد

(١) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص ١٤٨.

(٢) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٨٤.

لي. فهذا كلام قبيح فاسد، وإن قد فهم المراد به وأبان عن معنى الجواب»[1]. وهذا مرتبط أشد الارتباط بتعريفه للبلاغة في صدر رسالته: «وليست البلاغة إفهام المعنى؛ لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عي...وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[2].

إن هذه المنهجية في النظر البياني -التي خالف بها الجاحظ- قائمة على الربط بين الغايتين: النفعية والبلاغية الجمالية، فهما غايتان متلازمتان، وتأكيدا لهذه الرؤية الجمالية للبيان رأى أنه «ليس يحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام؛ لأن الله قد مدح البيان و اعتد به في أياديه الجسام، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾[3]»[4].

إن التصور الذي حكم الرماني في تحليله لمفهوم البيان مرتكز على أسس العقل البلاغي الذي يربط بين غايات الإفهام وغايات الأداء الجمالي، فلا فصل لديه بين الغايتين، وهذا ما نلمسه في تحليلاته وتصوراته لكثير من المفاهيم البلاغية التي ساقها.

ثم تحدث الرماني في هذا الباب حديثا مهما عن دلالة التأليف في اللغة، وأنها دلالة منفتحة لا نهاية لها؛ لذلك أصبحت محكا للتحدي والإعجاز، وهذه نظرة في التحليل ترتكز على وعي بالعلاقات الإسنادية والنظمية بين الكلمات والتراكيب التي تدرج فيها. يقول الرماني: «ودلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية، ولهذا صار التحدي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة. ولوقال قائل: قد انتهى تأليف الشعر حتى لا يمكن أحد أن يأتي بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قيل لكان ذلك باطلا؛ لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية»[5]؛ لذلك ستظل اللغة متجددة في

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣) سورة الرحمن: ١، ٢، ٣، ٤.

(٤) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

عطائها وفقا للأحوال الجديدة المقتضية وفاء التعبير عنها.

إن الرماني بهذه الإشارة إلى الخاصية التأليفية للغة يكون قد قدم «وصفا مبكرا لحقيقة اللغة القائمة على محدودية في عدد ألفاظها التي تواضع الناس على دلالتها، وعلى إمكانية منفتحة باستمرار وقادرة بلا حدود على التعبير عن تيار المعاني المتجدد، وذلك بواسطة التأليف»(١).

إن هذه المنهجية المرتكزة على الدلالة المنفتحة للتأليف لم يكن فيها الرماني بدعا، بل سبقه إليها الجاحظ في قوله: «ثم اعلم، حفظك الله، أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ؛ لأن المعاني مبسوطة على غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة»(٢). وهذا يؤكد أن الرماني حينما كتب هذا الباب - البيان - كان ينظر إلى ما كتبه الجاحظ، لكن الفارق بينهما أن الجاحظ اختزل الدلالة المنفتحة في المسبب «المعاني»، أما الرماني فكان أكثر دقة حين جعلها في السبب «التأليف».

وقد ذكر الرماني أن لحسن البيان مراتب لكنه لم يتحدث إلا عما أسماه «بأعلاها رتبة»، نلمس من حديثه عنها أنها تلك الرتبة التي تجتمع بها عناصر البيان وهي في أرقى مستوياتها، يقول الرماني: «وحسن البيان في الكلام على مراتب: فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس تقبل البرد. وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة»(٣).

ينطلق الرماني في هذا النص من رؤية تكاملية في تحليل عناصر البيان تشترط

---

(١) د. علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي من أول القرن الخامس/ الحادي عشر إلى نهاية القرن السابع/ الثالث عشر، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٢م) ، ص ٧٥.

(٢) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٨٤.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ١٠٧.

تحقق الجمال في كافة تلك العناصر:

١- عنصر اللفظ (ويسهل على اللسان).

٢- عنصر الصوت (حتى يحسن في السمع).

٣- عنصر النظم (من تعديل النظم).

٤- مطابقة الكلام لمقتضى الحال (وحتى يأتي على مقدار الحاجة).

٥- المتلقي (وتتقبله النفس تقبل البرد).

قد يُظَنُّ عند النظرة الأولى أنَّ هناك تداخلا بين رقم (١) - عنصر اللفظ (ويسهل على اللسان) - وبين رقم (٢) - عنصر الصوت (حتى يحسن في السمع - ولكن عند تدقيق النظر نجد مفاصلة بينهما.

الذي يظهر لنا أنَّ المراد بالتمايز الذي يعود إلى عنصر اللفظ - ويسهل على اللسان - ليس مردّه إلى أصوات الحروف التي تُسمع، بل يكون مردّه إلى المعنى البياني المراد التعبير عنه؛ لأنه لو كان المقصود به أصوات الحروف لكان في قوله رقم (٢): «حتى يحسن في السمع» تكرارا لا حاجة له.

وقد يثار التساؤل التالي: وما علاقة المعنى البياني بالسهولة التي في اللسان؟.

فنقول: إنَّ مردّ تلك السهولة التي في اللسان إلى حال المعنى في نفس المتكلم، فإنْ اتضح المعنى في نفسه، واتسع القلب له، وتمكّن فيه تمكنا بالغا ولم يك به حرج سهل تمثّله في نفس متكلمه، ولما سهل المعنى في نفس متكلمه، واستقر، سهل مخرج اللفظ على اللسان.

ولعل لهذا علاقة برفض الجاحظ أنْ تكون المعاني المطروحة في الطريق سببا للاستحسان، وأنْ يكون الاستحسان في «إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج»[1].

---

(١) عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، الطبعة الثالثة، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م)، ٣/ ١٣١

«إقامة الوزن» هي إقامة لوزن صيغ الكَلِم في النفس قبل وزن عروض الأبيات. و «تخيّر اللفظ» ليس بحثا عن مفرده ورفضا لأخرى بقدر ما هو استصفاء للمعنى، وتخليص له مما يمكن أنْ يجعله ملتبسا بغيره، ألم يقل عبد القاهر عن العلماء القدامى -والجاحظ على رأسهم-: «أنهم لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة، وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف، ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أنْ يقولوا «اللفظ»، وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حدثت فيه»[1]، فبعد أنْ تتم عملية التخيّر هذه في نفس المتكلم تأتي «سهولة المخرج» تبعا لها.

والذي يؤكد هذا التفسير الذي قدمناه لنص الرماني - أنَّ مردّ السهولة التي في اللسان إلى تمكّن المعنى في نفس المتكلم وسهولة تمثله - أنَّ الرماني نصّ في كلامه هذا على جميع عناصر البيان صراحة ولم يذكر كلمة «المعنى»؛ نظرا لاختزالها في «سهولة اللسان».

إنَّ واقع هذه الرؤية التكاملية لعناصر البيان لا يفارق هذا المستوى النظري إلى مستويات تطبيقية، فهو عندما يلج إلى تحليل ما ذكره من شواهد لا نجد هذا المستوى التكاملي في فحص عناصر البيان، وإنما نجد دراسة في تنوّع «الأغراض»، فهو يذكر الشاهد ثم يعقب تعقيبا موجزا يوضح فيه الغرض الذي سيق لأجله هذا الشاهد أو ذاك، دون أنْ يحلل أساليب هذه الأغراض، وما انطوت عليه من تراكيب، ومكونات لغوية.

وقد ذكر الرماني للبيان تسعة عشر شاهدا، نستطيع وفقا لتعقيباته عليها تصنيفها وحصرها في عشرة أغراض:

١- التحذير: قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ۝ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[3].

---

(١) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٤٨٢.

(٢) سورة الدخان: ٢٥، ٢٦.

(٣) سورة الزمر: ٥٦

وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[١].

٢- **الوعد والوعيد:** قوله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ مِيقَٰتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٤].

٣- **الحجاج:** قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾[٦].

وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ﴾[٧].

٤- **التقريع:** قوله تعالى: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾[٨].

وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ

---

(١) سورة آل عمران: ١٨٥.

(٢) سورة الدخان: ٤٠.

(٣) سورة الدخان: ٥١.

(٤) سورة فصلت: ٤٠.

(٥) سورة يس: ٧٨، ٧٩.

(٦) سورة المؤمنون: ٩١.

(٧) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٨) سورة الزخرف: ٥.

﴿أَتَوَاصَوْا بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِى يُكَذِّبُ بِهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾(٢).

٥- **التحسير**: قوله تعالى: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلظَّٰلِمِينَ لَمَّا رَأَوُا ٱلْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِّن سَبِيلٍ﴾(٤).

٦- **العدل**: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾(٥).

٧- **التنفير على الخلة إلا التقوى**: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾(٦).

٨- **التبعيد**: قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ﴾(٧).

٩- **الإذلال**: قوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ﴾(٨).

١٠- **الترغيب**: قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا

---

(١) سورة الذاريات: ٥٣.
(٢) سورة الرحمن: ٤٣.
(٣) سورة الزخرف: ٣٩.
(٤) سورة الشورى: ٤٤.
(٥) سورة الأنعام: ٢٨.
(٦) سورة الزخرف: ٦٧.
(٧) سورة فصلت: ٤٠.
(٨) سورة الرحمن: ٤١.

خَـٰلِدُونَ ﴾[1].

إن ما قدمه الرماني في دراسته لشواهد البيان لا يعدو أن يكون دراسة في تنوع الأغراض لم تعن بالتحليل البياني لعناصر البيان، سواء التي أكدها في تعريفه للبيان أو التي ذكرها في حديثه عن عناصر الرتبة العالية للبيان.

قد يقال: إن الوصول إلى هذه الأغراض إنما هو محض فهم قائم على رؤية تكاملية تعي في وصولها تلك العناصر وملابساتها السياقية.

وأقول: لا ندفع هذا، لكننا نصف الواقع التحليلي لشواهد البيان كما وجدناه في حديث الرماني معتقدين أن كثيرا من نظرات الرماني كانت منطلقة من تلك الرؤية التكاملية، لكن وقائع هذه الرؤية أو عناصرها كانت غائبة في الواقع التحليلي.

إن منهج الرماني في بحثه لباب «البيان» كان ذا رؤية عامة لم توجد للبيان وسائل تحدده وتعينه وتضبطه، ولا ندري ما الذي دفعه إلى إفراده وجعله فنا من فنون البلاغة العشرة. أهي مجرد متابعة لبياني كبير كالجاحظ، أم أنه - ولذلك جعله آخر فنون البلاغة العشرة في رسالته - كان يرى فيه خلاصة يمكن أن تصب في دائرتها كل ما تعاطاه في هذه الفنون.

إن ما ساقه الرماني في هذا الباب، من تعريف للبيان أو حديث عنه يمكن كل كلام بليغ من الدخول في دائرته؛ لذلك لا نجد في الدرس البلاغي بعد الرماني من تابعه في هذا الباب، علما بأن حديثه عن الفنون الأخرى كان مادة كثيرا ما تكررت في مصنفات البلاغيين بعده.

---

(١) سورة الزخرف: ٧١.

المطلب الرابع

قيم الصوت

من المعلوم أنَّ قيم الصوت في اللغة ليست بمفصولة عن قيم الدلالة، وإذا كان الرماني وغيره من العلماء قد عمد إلى بحث قيم الصوت في مباحث مستقلة فإنه لم يقصد من ذلك فصلها عن قيم الدلالة والمعنى، بل كان فصلاً إجرائيًا مؤقتًا لغرض بيان مزايا كل قيمة، ودليلنا على ذلك ما نلمسه -في ثنايا حديثه عن قيم الصوت- من عناية بأثر هذه القيم على ما تحمله من معانٍ ودلالات.

وإذا كنا في معرض الحديث عن الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم فإنك واجد هذا الامتزاج بين القيمتين -الصوتية والدلالية- قد بلغ أوجه وعظمته، فكان ذلك سرا من أسرار هذا الإعجاز البلاغي، وجرى هذا الأصل في حديث البلاغيين قديما وحديثا، فكانت لهم عناية كريمة بالقيم الصوتية المكونة من الجرس والإيقاع على اختلاف مساحتهما ومنهاجهما، وكانت عنايتهم به منسولة من عنايتهم بالمعاني، وصورها، ومناهج الدلالة عليها، ومسالكها إلى النفوس حاملة إليها تلك المعاني، ولعل تبيان الرماني جوهر البلاغة بقوله: (إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ) يسلك تلك الحقيقة ويقررها.

وهناك من علماء عصرنا من يرى في القيم الصوتية وحدها دون فَهْمِ ما تحمله من معان وجها من وجوه الإعجاز التي يحسها العربي والعجمي؛ لأنَّ القرآن الكريم يمثل ذروة الاستواء النغمي، منهم الرافعي الذي يقول: «وهذه هي طريقة الاستهواء الصوتي في اللغة، وأثرها طبيعي في كل نفس أنْ يكون صوت إعجازه الذي يخاطب به كل نفس تفهمه، وكل نفس لا تفهمه، ثم لا يجد من النفوس على أي حال إلا الإقرار والاستجابة»[1].

---

(١) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الطبعة الثامنة، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٥م)، ص ٢١٠، ٢١١.

ومن اتجه هذا الاتجاه د.محمد عبدالله دراز، يقول في كتابه «النبأ العظيم»: «هذا الجمال التوقيعي في لغة القرآن لا يخفى على أحد ممن يسمع القرآن حتى الذين لا يعرفون لغة العرب، فكيف يخفى على العرب أنفسهم»[1].

وهذا غير دافع ما صدرنا به الحديث حول امتزاج القيمتين- الصوتية والدلالية - بل هو مؤكد لعظمة البيان القرآني الكريم، وأنه في كل جانب من جوانبه يمثل وجها دالا على إعجازه، مبينا عن سر عظمته، فإن تضافرت الأوجه وترافدت مع بعضها البعض كان في ذلك زيادة تدليل على هذا الإعجاز.

خص الرماني الجانب الصوتي بثلاثة أقسام من أقسام البلاغة العشرة:

١- التلاؤم.

٢- الفواصل.

٣- التجانس.

وهذا دال على أن هذا الجانب كان محل عنايته، ومن قبله دال على أنه عنصر من عناصر تحقيق البلاغة القرآنية.

١- التلاؤم:

منذ تعريف الرماني للتلاؤم يستبين لنا أن منهجه التحليلي في هذا القسم خاص بقيم الصوت الناتجة عن التأليف بين الكلمات، فهو لا يتعرض لقيم الصوت الخاصة ببنية «الكلمة»، ولم يوجه عنايته إلى بحث التلاؤم الخاص بحروفها، وإنما اتجه إلى دائرة أوسع تختص بقيم الصوت الناتجة عن التأليف بين الكلمات. يقول الرماني في تعريفه للتلاؤم: «التلاؤم نقيض التنافر، والتلاؤم تعديل الحروف في التأليف»[2]. والتأليف خاصية تتعلق ببناء الكلمات لا ببنية الكلمة.

---

(١) د. محمد عبدالله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، الطبعة الثامنة، (القاهرة: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص ١٠٢.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٤.

قسم الرماني هذا التأليف بين الكلمات أقساما ثلاثة: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا.

إنَّ هذا المنهج في التقسيم يستوحي التقسيم الثلاثي لطبقات البلاغة الذي صدّر به رسالته، ويسْهلُ علينا أنْ نضع إزاء كل وجه من وجوه التلاؤم ما يوازيه من تلك الطبقات:

١- فالمتنافر يوازي من طبقات البلاغة ما هو في أدنى طبقة.

٢- والمتلائم في الطبقة الوسطى يوازي من طبقات البلاغة ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة.

٣- والمتلائم في الطبقة العليا يوازي من طبقات البلاغة ما هو في أعلى طبقة.

الوجهان الأولان وما يوازيهما من طبقات البلاغة خاصان بالكلام البشري الذي يتفاوت ما بين الأعلى والأوسط. أما المتلائم في الطبقة العليا وما يوازيه من طبقات البلاغة - أعلى طبقة - فهو خاص ببلاغة القرآن الكريم. وهذا يعني أنَّ «القسمة الثلاثية» كانت أداة مؤثرة في توجيه الرؤية البلاغية لدى الرماني.

إنَّ ما دفع الرماني إلى هذا التصور هو تفرد البلاغة القرآنية وتمايزها عن بلاغة البشر؛ فكانت طبقة مستقلة لا تقاربها أيّ بلاغة. ولما كانت البلاغة البشرية خاضعة لما يخضع له البشر من تفاوت في القدرات جعلها الرماني في هذا المستوى المتفاوت ما بين الأوسط والأدنى.

والذي دلنا على أنَّ المرد «بالتأليف» في كلام الرماني: هو التأليفُ بين الكلمات البيت الذي جعله شاهدا للتنافر:

وَقَبْـــرُ حَـــرْبٍ بِمَكَـــانٍ قَفْـــرُ
وَلَـــيْسَ قُـــرْبَ قَبْـــرِ حَـــرْبٍ قَبْـــرُ[1]

عندما ننظر في كل كلمة بمفردها، ككلمة «قبر» أو «حرب» لا نجد فيها تنافرا، وإنما منشأ التنافر من تجاور الكلمات؛ لذلك كان هذا البيت ذاته شاهدا لدى البلاغيين المتأخرين على التنافر الذي يلحق الكلام لا الكلمة الواحدة[2].

---

(١) بلا نسبة في: عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٧٤

(٢) انظر: جلال الدين محمد بن عبدالرحمن القزويني الخطيب، التلخيص في علوم البلاغة، ص٢٤.

كذلك أشير إلى أنَّ التلاؤم لدى الرماني كان طبقتين: «متلائم في الطبقة الوسطى» و«متلائم في الطبقة العليا» أي أنَّ منهجه في النظر إلى الجمال كان على درجات. وعندما نظر إلى التنافر جعله قسما واحدا وقال: «متنافر»، فلم يجعل للقبح درجات كما جعل للجمال.

وقد ردّ ابن سنان الخفاجي هذا التقسيم الثلاثي، ورأى أنَّ التأليف على ضربين إما متنافر و إما متلائم، ولا حاجة إلى القسم الثالث، يقول ابن سنان: «وهذا الذي ذكره - يقصد الرماني - غير صحيح، والقسمة فاسدة، وذلك أنَّ التأليف على ضربين: متنافر ومتلائم، وقد يقع في المتلائم ما بعضه أشد تلاؤما من بعض على حسب ما يقع التأليف عليه، ولا يحتاج أن يجعل ذلك قسما ثالثا، كما يكون من المتنافر ما بعضه أشد في التنافر أكثر من بعض ولم يجعل الرماني ذلك قسما رابعا»[1].

فهل يعني هذا التقسيم للرماني أنَّ منهجه البلاغي كان مهتما بتحليل الجمال البلاغي ودرجاته، خاصةً وأنه يبحث في بلاغة القرآن الكريم وما يميزها عن بلاغات البشر. ألذلك لم ير حاجة إلى أنْ يفصّل «التنافر»، واكتفى بأنْ ينظر إليه نظرة واحدة تخرجه من دائرة الموازنات، فلا يبقى إلا ما كان منطويا على جمال؛ ليوازَن ببلاغة القرآن الكريم، فيظهر مدى خفوته وانحساره أمام البيان الإلهي.

إنَّ منهج الرماني في بيان بلاغة التلاؤم قائم على الامتزاج بين القيمتين؛ الدلالية والصوتية، فهو لا يفصل بينهما بل يرى أنَّ حسن أداء المعنى يقتضي تلاؤم الألفاظ الحاملة لهذا المعنى، يقول الرماني: «والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس؛ لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة»[2].

---

(١) أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، الطبعة الثانية، تحقيق: علي فودة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ص٩١.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٦.

يلاحظ في هذا القول أنَّ الشق الأول منه جاء مركزا على القيم الصوتية البادية في حسن ورود الكلام على السمع، وسهولته في اللفظ، ولكن ذلك جاء مقرونا بما في الشق الثاني من تأكيد امتزاج تلك القيم بالدلالة التي تحملها، وكأنَّ ألق القيمة الصوتية يزداد بمدى انسجامها مع حمولاتها الدلالية المنطوية فيها.

ويرى الرماني أنَّ فحوى التلاؤم تتركز في «التعديل» يقول: «والسبب في التلاؤم تعديل الحروف في التأليف، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما»[1].

وعلى هذا فإنَّ «التنافر» - مقابل التلاؤم - نقيض لذلك التعديل: «وأما التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد»[2]. فالبعد الشديد في مخارج الحروف أو القرب الشديد مسببان للتنافر، أما التلاؤم فالتعديل فيه «من غير بعد شديد أو قرب شديد»[3]. وقصر ابن سنان الخفاجي سبب التنافر على قرب المخارج دون بعدها، فقال مستدركا على الرماني: «ولا أرى التنافر في بعد ما بين مخارج الحروف وإنما هو في القرب، ويدل على صحة ذلك الاعتبار فإن هذه الكلمة (ألم) غير متنافرة، وهي مع ذلك مبنية من حروف متباعدة المخارج؛ لأن الهمزة من أقصى الحلق، والميم من الشفتين، واللام متوسطة بينهما، وعلى مذهبه كان يجب أن يكون هذا التأليف متنافرا؛ لأنه على غاية ما يمكن من البعد، وكذلك أم و أو؛ لأن الواو من أبعد الحروف من الهمزة، وليس هذان المثلان مثل (عح) ولا (سز) لما يوجد فيهما من التنافر لقرب ما بين الحرفين في كل كلمة، ومتى اعتبرت جميع الأمثلة لم تر للبعد الشديد وجها في التنافر على ما ذكره»[4]. أما د.محمد محمد أبوموسى فوجد أنَّ كلا السببين (قرب المخارج وبعدها) لا ينتظم في جميع الكلمات، ورأى أن هذا التعليل ليس سديدا؛ «لأننا نجد تلاؤما في مثل كلمة «أمّ» وقد جمعت طرفي المخارج،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٤) عبد الله بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص٩٤.

كما نجد تلاؤما في كلمة: أهل، وعهد، وأحسن، وفي أوليها تقارب شديد»[١].

لكن شارح النكت يفسر كلام الخليل عن البعد الشديد أو القرب الشديد الذي ذكره الرماني تفسيرا آخر فيقول: «وكما أنَّ تقارب المخارج يؤدي إلى قبح التأليف، فكذلك تباعد المخارج يؤدي إليه. ولسنا نعني بتباعد المخارج بُعْدَ المسافة بين المخرجين؛ لأنك لو ألفت من الهمزة والباء أو من العين والميم لم يعسر استعماله، وإنْ كان مخرج أحد الحرفين من أقصى الحلق ومخرج الآخر من بين الشفتين. وإنما يكون تباعد المخارج بأنْ يكون الصوت إذا خرج عن أحدهما لم يتصل بالآخر إلا بانحراف شديد أو التواء وتردد. ألا ترى أنك لو ألفت اسما من الجيم والطاء والعين عسر استعماله كما يعسر استعمال ما يؤلفه من الحروف المتقاربة المخارج وإنْ كان أحد هذه الأحرف الثلاثة نِطْعيًا وأحدها شَجْريًا، وأحدها حَلْقيًا. وبين هذه المخارج الثلاثة ما بينها من التباعد؛ لأنَّ بين العين والجيم والحاء، والهاء، والخاء، والغين، والقاف، والكاف، وكذلك الجيم والطاء الشين/ والضاد والصاد والشين والزاي. وهذا معنى (ال) الذي ذكره الخليل فيما حكى عنه لا بعد المسافة فيما بين مدرجتي الحرفين»[٢].

المهم أنَّ منهج الرماني في حديثه عن فحوى التلاؤم كان يتكئ على هذا الجانب النطقي لمخارج حروف الكلمات ووجوب سلاسة نطقها على اللسان. ثم إنَّ إدراك جمال التلاؤم قائم على متلقٍّ خبير صاحب إحساس حادّ بوقع الكلام، وبمدى الملاءمة بين نغم الكلمات وأجراسها وبين ما تحمله من معانٍ؛ لأنَّ «بعض الناس أشد إحساسا بذلك وفطنة له من بعض، كما أنَّ بعضهم أشدّ إحساسا بتمييز الموزون في الشعر من المكسور»[٣]. وهذا منهج في التحليل لايقتصر على تحليل الكلام، بل يتجاوزه إلى متلقي البيان، لا سيما في هذا الجانب الصوتي المعتمد على دقة الإحساس ورهافته الذي يختلف فيه الناس «من جهة الطباع كاختلافهم في الصور

(١) د.محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ص ١٤٧.

(٢) شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، ص ٥٩، ٦٠.

(٣) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٥.

والأخلاق»[1].

عندما قسم الرماني التأليف إلى ثلاثة أوجه ذكر للوجه الأول (المتنافر) شاهدا واحدا هو الذي ذكرناه آنفا[2]. وذكر للوجه الثاني (التأليف المتلائم في الطبقة الوسطى) شاهدا واحدا، كذلك وهو قول الشاعر:

رَمَتْنِــــيْ وَسِــــتْرُ اللهِ بَيْنِــــيْ وَبَيْنَهَـــا
عَــشِيَّةَ آرَام الكِنَــــاس رَمِــــيْمُ

رَمِــــيْمُ التِــــيْ قَالَــــتْ لِجِيْــــرَان بَيْتِهَــا
ضَــــمِنْتُ لَكُــــمْ ألاَّ يَــــزَالَ يَهِــــيْمُ

ألاَ رُبَّ يَــــوْم لَــــوْ رَمَتْنِــــيْ رَمَيْتُهَــا
وَلَكِــــنَّ عَهْــــدِيْ بِالنِّــــضَال قَــــدِيْمُ[3]

ولم يعقب بكلمة واحدة على هذا الشاهد، ولعله اختار هذه الأبيات لما يُلاحظ فيها من ترديد صوت الراء والميم، فهما يحضران حضورا ظاهرا، ويكاد يكون معدل حضورهما أعلى مما عداهما، وفوق هذا أسلوب الترديد في «رميم» وهو من أركان الصنعة الصوتية. وترداد حرف أو حرفين وحسن توزيعهما في الصورة الشعرية يعدّ ضربا خفيا من ضروب الجناس، أو طورا من أطواره لاتقبح العناية به.

أما الوجه الثالث فقد قال عنه: «والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كله»[4] فهذا الوجه مختص بالقرآن الكريم؛ لذلك فالقرآن كله شاهد له، لكن الرماني لم يأخذ آية من القرآن ليحلل جمال التلاؤم فيها، وهذا يعني أنَّ حديثه عن التلاؤم ظلَّ في مهاده

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢) انظر: ص ١٢٤ من هذا الفصل.

(٣) تنسب لأبي حية النميري، و كذلك تنسب لنصيب بن رباح.

انظر: - ديوان أبي حية النميري، الطبعة الأولى، جمعه وحققه: د.يحيى الجبوري، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥م)، ص١٧٢، ١٧٣.

- شعر نصيب بن رباح، جمع وتقديم: د.داود سلوم، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧م)، ص ١٢٥.

(٤) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٦.

(الإيجاز)، وذلك عندما عقد موازنة بين الآية الكريمة: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[1] وقول العرب: «القتل أنفى للقتل». فجعل تلاؤم الحروف وحسن تأليفها عنصرا من عناصر المفاضلة التي تفوقت فيه الآية الكريمة، وكانت عدة هذه العناصر أربعة:

١- أن لفظ القرآن الكريم أكثر في الفائدة.

٢- أوجز في العبارة.

٣- أبعد من الكلفة بتكرير الجملة.

٤- أحسن تأليفا بالحروف المتلائمة.

فكان التلاؤم العنصر الرابع في هذه المفاضلة، ومكمن المفاضلة في التلاؤم بين الآية الكريمة وقول العرب قائم في أن «الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة لبعد الهمزة من اللام، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام»[2].

وقد حاول ابن سنان الخفاجي أن يرد على الرماني التلاؤم باعتباره وجها من وجوه البلاغة العشرة، ورأى أن إعجاز القرآن لا يقع به، وأن القرآن الكريم في هذا الوجه لا يفضل كلام العرب، يقول ابن سنان: «وأما قوله: - يقصد الرماني - إن القرآن من المتلائم في الطبقة العليا وغيره في الطبقة الوسطى، وهو يعني بذلك جميع كلام العرب، فليس الأمر على ذلك، ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه، ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة، والأمر بحمد الله أظهر من أن يعضده بمثل هذا القول الذي ينفر عنه كل من شدا من الأدب شيئا أو عرف من نقد الكلام طرفا»[3].

---

(١) سورة البقرة: ١٧٩.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٨.

(٣) عبد الله بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص٩١، ٩٢.

عنه كل من شدا من الأدب شيئا أو عرف من نقد الكلام طرفا»[١].

وفي ظني أنّ هذا الرد من ابن سنان غير دقيق؛ لأنّ الموازنة التي تتم بين القرآن وكلام العرب ليست بمقتصرة على الجانب الصوتي بمفرده أو بمعزل عن دلالته؛ لأننا - كما رأينا - في حديث سابق للرماني أن قيمة التلاؤم متلازمة مع ما يحمله الصوت من معان ودلالات، ورأينا أن ألق القيمة الصوتية لديه يكون بمدى انسجامها مع حمولاتها الدلالية التي تنطوي عليها. ثم إذا وضعنا بحث الرماني للتلاؤم - باعتباره وجها من وجوه البلاغة العشرة - في سياق تعريفه للبلاغة، و أنها «إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[٢]. وجعله «إيصال المعنى» رأس هذا التعريف وأساسه، علمنا أن التأليف الصوتي لديه مقرون بمدى وفائه بالدلالات المعقودة به، وأنه ليس مجرد سلامة النطق من الثقل هكذا عارٍ من دلالته. فإذا أقمنا الموازنة بين البلاغة القرآنية و البلاغة البشرية فيجب أنْ تتم هذه الموازنة في ضوء هذا الامتزاج ما بين الصوت و الدلالة، عندها لا يمكن أن نجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه على حد تعبير ابن سنان، و سنكون على يقين من بلوغ البيان القرآني الحد المعجز الذي لا يقاربه أيّ بيان آخر.

هذا غاية ما يمكن أنْ نظفر به في رسالة الرماني من كشف تحليلي لجمال التلاؤم؛ لذلك يبقى أغلب حديثه عن التلاؤم ذا طابع نظري، مع ملاحظة أنّ هذا الطابع النظري منبثق في أساسه من رؤية تحليلية لكن آثارها التفصيلية لم تظهر كثيرا فيما كتبه الرماني.

٢- الفواصل:

إذا كان «التلاؤم» مختصا ببحث التأليف الصوتي بين الكلمات فقد جاء باب «الفواصل» خاصا بالحديث عن الانسجام الصوتي بين مقاطع الكلام. و«الفواصل

---

(١) عبد الله بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص٩١، ٩٢.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥، ٧٦.

حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني»[1].

قوله: «توجب حسن إفهام المعاني» يكشف عن منهجية في التحليل تحفل بالعلاقة ما بين التوقيع النغمي والاستقبال النفسي للمعنى الذي يحمله هذا التوقيع، فالمعاني ضروب، ولكل آلته التي تُنفِذُهُ إلى قلب السامع، ولولا ذلك ما تكاثرت عناصر الإيصال، فتنوّع العناصر البيانية من تنوع المعاني المُبَانِ عنها، ونلمس علاقة وطيدة بين هذا وبين ما عرف به البلاغة حين قال: «إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[2]؛ لأنَّ على المتكلم أنْ يتخيّر في سعيه لإيصال معانيه إلى قلب متلقيه الوسيلةَ البيانيةَ الأخص بالمعنى المراد الإبانة عنه؛ لأنَّ «حسن الإفهام إنما يكون بحسن الإبانة، وحسن الإبانة يعني توخي أفضل الوسائل وأوضحها وأكثرها استيعابا لأحوال المعاني، وأهواء النفوس، وإذا كان البناء الصوتي في التلاؤم والفواصل موجبا حسن الإفهام كان ذلك غير راجع إلا إلى ما تحفل به أجراس الكلام وأنغامه من هواجس، ونوازع، بل ومن صور عقلية كما أبان أهل العلم»[3]. ولعل هذا ما جعل عبد القاهر الجرجاني يقرّر أنَّ لكل معنى ضربا من اللفظ والنظم لا يمكن أنْ يُؤدّى إلا بهما، وأنَّ إحداث أيّ تغيير في اللفظ أو النظم إنما هو تغيير في المعنى، إذْ لا يمكن أنْ يكون هناك معنى واحد يُعَبَّرُ عنه بعبارتين[4]؛ ولهذا نظن أنَّ كثيرا من رؤى الرماني كانت غائرةً في عقل عبد القاهر.

إنَّ منهج الرماني في تحليل التجانس الصوتي لمقاطع الكلام قائم -كذلك- على المزج بين القيمتين الصوتية والدلالية، ويُعَدُّ هذا المزج مرتكزا أساسيا في بحث الرماني لباب الفواصل، وكان دافعَه إلى التفرقة بين الفواصل والأسجاع؛

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥، ٧٦.

(٣) د.محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ص ١٤٤.

(٤) انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٦١.

لأنها تفرقةٌ تعتمد المعنى أساسا لها، فالمعاني في الفواصل متبوعة لكنها في الأسجاع تابعة، يقول الرماني: «وذلك أنَّ الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها. وهو قلب ما توجبه الحكمة في الدلالة»(١). وهذا يعني أنَّ الإبانة عن المعاني أسُّ البلاغة، وأنَّ المعنى المقتضي البلاغة صفة له يتلبَّسُ بالألفاظ الحاقّة به، وعلى هذا فالتجانس الصوتي منبثق عن المعنى الذي يستلزمه؛ «إذ كان الغرض الذي هو الحكمة إنما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسّة»(٢).

إنَّ هذا التصور المتكئ على المعنى في تحليل القيمة الصوتية تصور يراعي وظيفة اللغة الأساسية المتمثلة في الإبانة، وأنَّ ما يتبع هذه الإبانة من تجانس صوتي هو لازم من لوازمها، ولو اتخذ الكلام مجرى معاكسا لتحوّل البيان إلى مجرد شقشقة ألفاظ لا طائل وراءها، والقرآن الكريم منزهٌ عن ذلك، وهذا غير متدافع مع الرأي الذي يرى أنَّ في توقيعات لغة القرآن الكريم جمالا معجزا للعربي والأعجمي؛ إذ إنَّ هذا الجمال غير منفصل عند تحليله عن تلك الإبانة، بل هي مرتكزه.

ويضرب الرماني مثلا للكلام المعيب الذي انقاد فيه المعنى للصوت بقول مسيلمة الكذاب: «يا ضفدع نقي كم تنقين، لا الماء تكدرين، ولا النهر تفارقين»(٣). ويحلّله تحليلا ينظر إلى ذاك التصوّر، يقول الرماني: «فهذا أغث كلام وأسخفه، وقد بينا علته، وهو تكلف المعاني من أجله وجعلها تابعة له من غير أنْ يبالي المتكلم بها ما كانت»(٤). فهذا مثال الكلام الذي طغى فيه الصوت على المعنى، وكان المعنى تابعا له؛ فخرج الكلام إلى هذا المستوى من الغثاثة والسخف. وتسمية الرماني لهذا النوع من الكلام الذي ينقاد فيه المعنى للصوت بـ«سجع» تسمية ظلت محل نظر عند العلماء قدامى ومحدثين، وليس من غرضنا تفصيل الأمر، لكن الذي نعتقده أنَّ

---

(١) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

الخلاف بينهم وبين الرماني هو خلاف في الاصطلاح أو التسمية، أما الجوهر فلا خلاف فيه؛ إذْ الكل يرى أنَّ التجانس الواقع بين نهايات الكلام يجب أنْ يكون تجانسا منبثقا من المعنى وتابعا له.

وقد قسم الرماني التجانس الصوتي لمقاطع آي القرآن الكريم قسمين: **أحدهما**: ما يكون التجانس فيه على الحرف نفسه. **والآخر**: ما يكون التجانس فيه على الحروف المتقاربة[1]. وذكر من شواهد القسم الأول قوله تعالى: ﴿طه ۝ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾[2] وذكر من أمثلة القسم الثاني: تقارب الميم والنون في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[3]. ولكن الرماني يسوق هذه الشواهد دون أنْ يحلل كيفية انقياد هذا التجانس للمعنى المعبِّر عنه والأثر الذي أحدثه في تأديته.

٣- التجانس:

إذا كان التلاؤم يبحث في تأليف الكلام، والفواصل في تأليف نهايات الكلام، يأتي «التجانس» ليبحث الملاءمة الصوتية بين كلمة وأخرى. وقد قسمه الرماني قسمين:

١- مزاوجة: وأول ما يُلاحظ على هذا القسم أنَّ جُلَّ الشواهد التي ذكرها له هي مما ذكر عند البلاغيين المتأخرين في باب المجاز المرسل الذي علاقتة السببية، وكذلك مما ذكرت عندهم في باب «المشاكلة» إحدى المحسنات المعنوية، وهذا ما يجري في كافة الشواهد التي ذكرها لهذا القسم.

ومن هذه الشواهد التي ذكرها الرماني قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢) سورة طه: ١، ٢، ٣.

(٣) سورة الفاتحة: ٣، ٤.

خَيْرُ ٱلْمَـٰكِرِينَ﴾[١] يقول الرماني تعقيبا على هذا الشاهد: «أيْ جازاهم على مكرهم فاستعير للجزاء على المكر اسم المكر؛ لتحقيق الدلالة على أنَّ وبال المكر راجع عليهم ومختصٌ بهم»[٢].

وواضح أنَّ الرماني يستعمل هنا كلمة «استعير» بدلالتها اللغوية البحتة لا لتدل على أنَّ التعبير تعبير «استعاري» علاقته المشابهة كما رأينا لديه في باب الاستعارة.

٢- تجنيس المناسبة: «وهي تدور في فنون المعاني التي تعود إلى أصل واحد»[٣] كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ ۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾[٤]. فهذا النوع من التجنيس قائم على المجانسة بين الكلمات التي تعود في جذرها الاشتقاقي إلى أصل واحد، أيْ الاشتقاق الذي سمّاه ابن جني بالاشتقاق الأصغر، وقد ذكرنا شيئا عنه في باب «التصريف»[٥]. فالكلمتان الواردتان في الآية الكريمة: «انصرفوا، صرف» تعودان إلى الجذر «ص ر ف»، وكلا الكلمتين في أصلهما تقتضيان معنى واحدا هو معنى «الذهاب»، لكن اختصت الأولى - انصرفوا - للدلالة على ذهاب المنافقين عن مجلس النبي ﷺ، فأوّل الآية دال على ذلك، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَىٰكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ ۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾[٦]؛ لأنَّ «نظر بعضهم إلى بعض عند نزول السورة يدلّ على أنهم كانوا حينئذ في مجلس النبي ﷺ؛ لأنَّ نظر بعضهم إلى بعض تعلقت به أداة الظرفية، وهي (إذا)؛ فتعين أنْ يكون نظر بعضهم إلى بعض حاصلا وقت نزول السورة. ويدل لذلك أيضا

(١) سورة آل عمران: ٥٤.
(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٩٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٤) سورة التوبة: ٢٧.
(٥) انظر: ص ٨٧ من هذا الفصل.
(٦) سورة التوبة: ٢٧.

قولهم: (ثم انصرفوا) أي عن ذلك المجلس»[١]. أما الكلمة الثانية «صرف الله قلوبهم» فدالة على ذهاب الخير عن قلوبهم.

وفي حقيقة الأمر، نستطيع القول بأنَّ منهج الرماني في تحليل التجانس لم يكن في مستوى تحليله «للتلاؤم» أو «الفواصل»، وأنَّ نظراته إلى التجانس لا تعدو أنْ تكون وصفا ظاهريا لما يلاحظه قارئ البيان من مجانسة بين الكلمات، دون أنْ يشفع ذلك بمستوى من التحليل يكشف عن الأسرار البلاغية المترتبة على هذا التجانس. ولكن نستطيع بعد هذا كله القول بأنَّ عناية الر ماني بالجانب الصوتي عبر الأبواب الثلاثة - التلاؤم، الفواصل، التجانس - كانت ظاهرة تستحق التسجيل؛ إذْ لم نألف في كتب كثيرة سبقته وأخرى أتت بعده إعطاء هذا الجانب كلّ هذه المساحة من البحث والتحليل.



آخر ما يمكن أن نقوله عن منهج الرماني التحليلي هو أننا عندما ننظر في ترتيب أقسام البلاغة العشرة كما جاءت في رسالة الرماني:

١- الإيجاز.
٢- التشبيه.
٣- الاستعارة.
٤- التلاؤم.
٥- الفواصل.
٦- التجانس.
٧- التصريف.
٨- التضمين.
٩- المبالغة.

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ١١/ ٦٨.

١٠- حسن البيان.

نلحظ أنَّ منهاج بحثه لها كان قائما على منهاج التقسيم إلى وحدات، فباستثناء الإيجاز نجد على الترتيب أن الرقمين (٢- التشبيه ٣-الاستعارة) يمثلان وحدة مستقلة أطلقنا عليها وحدة «قيم الصورة».

ونجد على الترتيب -كذلك- الأرقام (٤- التلاؤم ٥- الفواصل ٦- التجانس) تمثل وحدة مستقلة أطلقنا عليه وحدة «قيم الصوت».

ونجد على الترتيب - كذلك - (٧- التصريف ٨- التضمين ٩- المبالغة ١٠- حسن البيان) فإذا ما ضممنا إليها رقم (١- الإيجاز) كانت وحدة ثالثة مستقلة أطلقنا عليها وحدة «قيم الدلالة».

الجامع إذًا في الوحدة الأولى «الصورة»، والجامع في الوحدة الثانية «الصوت والتنغيم»، والجامع في الوحدة الثالثة «الدلالة والتركيب». ويبقى السؤال: لِمَ جُعِلَ الإيجاز منفصلا عن وحدته الدلالية فجاء أوّل الأبواب. هل في هذا إشارة إلى أنَّ الإيجاز هو ركن البلاغة الركين؛ لذلك قالوا:«البلاغة الإيجاز» فكان حقّه التقديم، ثم لماذا بدأت أبواب البلاغة العشرة «بالإيجاز» وخُتِمَت بباب «البيان»؟ هل يعني هذا أنَّ «الإيجاز» هو صفوة البيان ورأسه.

وأرى أنَّ في البدء بالإيجاز والختم بالبيان -وكلا الفنين من «قيم الدلالة»- إشارة إلى أنَّ الدلالة هي المَامُ الأوّل في بيان أيّ مبين، وأنَّ في ضياعها ضياعٌ لقيمة البيان وهدرٌ لطاقاته التي عُقِدَ عليها واتجه إلى الإفصاح عنها.



الفصل الثاني

البحث عن باطن العلة

المبحث الأول: المكونات العلمية و الثقافية للخطابي.

المبحث الثاني: البلاغة الموضوعية.

المبحث الثالث: الإنسان و القرآن:

المطلب الأول: تأليف المختلف.

المطلب الثاني: عناصر البلاغة القرآنية.

المطلب الثالث: المعارضة و القرآن.

المبحث الرابع: الأثر النفسي.

الفصل الثاني

البحث عن باطن العلة

قبل أن نتجه إلى الحديث عن منهج التحليل البلاغي للخطابي نقدّم بين يدي هذا الفصل حديثاً عن أهم المكونات العلمية و الثقافية له، لنكون على وعي بأثرها في توجيه هذا المنهج.

المبحث الأول

المكونات العلمية والثقافية للخطابي

١- الحديث:

يعد العلم بالحديث النبوي من أهم المكونات التي تشكّل منها فكر الخطابي، بل كان بمثابة الصبغة العامة التي صبغت فكره سواء على مستوى من تلقى عنهم العلم أم على مستوى جهده العلمي وما كتبه من مؤلفات. فكثير من شيوخه هم ممن برز في علم الحديث وروايته. فأستاذه محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي كان إماماً في التفسير، إماماً في الحديث كما يقول عنه السبكي في طبقاته[١]. وكذلك كان أستاذه ابن داسة «محمد بن بكر بن عبدالرزاق بن داسة البصري التمار راوي السنن، سمع أبا داود السجستاني وأبا جعفر محمد بن الحسن بن يونس الشيرازي وإبراهيم بن فهد الساجي وغيرهم»[٢]. أما شيخه أبو العباس الأصم فقد نقل الذهبي في تذكرة الحفاظ عن الحاكم قوله عنه بأنه: «كان محدّث عصره بلا مدافعة»[٣]، وقال أيضاً:

---

(١) تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة الثانية، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ)، ٣/ ٢٠٠.

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، الطبعة التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ)،١٥/ ٥٣٨.

(٣) أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٣/ ٨٦٠.

«حدّث في الإسلام ستاً وسبعين سنة ولم يختلف في صدقه وصحة سماعه»[١].

وأكتفي بما ذكرت من شيوخ الخطابي في علم الحديث -وهم كثر- وليست الغاية استقصاءهم، لكن التدليل على بروزهم في العلم بالحديث النبوي؛ مما كان -بطبيعة الحال- ذا أثر في توجيه فكر الخطابي الذي تتلمذ عليهم، واستقى من معرفتهم.

وعندما نوجّه النظر إلى آثار الخطابي نجد أن كثيراً مما كتب كان منصباً في شرح الحديث النبوي. فأثره «معالم السنن»: شرح لسنن أبي داود السجستاني، و«أعلام الحديث»: شرح لصحيح البخاري، و«غريب الحديث»: تفسير لما غمض من ألفاظ الحديث النبوي واستدراك على ما فات أبا عبيدة وابن قتيبة، وأنه «بقيت بعدهما صبابة للقول فيها متبرّض»[٢]، تولى الخطابي جمعها وتفسيرها مستعينا بالله ومسترسلا إلى ذلك بحسن هدايتهما، ومستضيئاً بما قدماه[٣].

يضاف إلى ذلك أن كثيراً من تلاميذه عرف بتقدمه في علم الحديث النبوي كأبي عبد الله الحاكم صاحب المستدرك على الصحيحين[٤]، وكأحمد بن محمد بن عبد الرحمن أبي عبيد الهروي صاحب كتاب غريبي القران والحديث[٥].

وإذا وضعنا نصب أعيننا «أن الإمام أبا سليمان الخطابي هو أول من تناول صحيح البخاري بالشرح والتعليق لما أشكل من معانيه»[٦]، تأكد لنا مدى تقدمه في علم الحديث النبوي وبروز مكانته فيه.

---

(١) المصدر نفسه، ٣/ ٨٦١.

(٢) حمد بن محمد الخطابي، غريب الحديث، الطبعة الثانية، تحقيق: د.عبدالكريم العزباوي، (مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ١/ ٤٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ١/ ٤٨.

(٤) انظر: - محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٢٤.
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ١٥٥.

(٥) محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٢٤.

(٦) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: د.محمود فهمي حجازي، راجعه: د.عرفة مصطفى، د.سعيد عبد الرحيم، (الرياض: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)،١/ ٢٢٦.

٢- الفقه الشافعي:

إن أغلب من أخذ الخطابي عنهم العلم هم من شيوخ الشافعية، فأستاذه القفال الشاشي الآنف الذكر هو من انتشر عنه فقه الشافعي في بلاد ما وراء النهر[١]، وشيخه أبو علي بن أبي هريرة كان زعيما عظيما للفقهاء[٢]، وكان أحد شيوخ الشافعيين[٣].

كذلك فإن تلاميذ الخطابي هم من شيوخ الشافعية، كأبي حامد أحمد بن محمد الإسفراييني شيخ الشافعية ببغداد، قال عنه الخطيب: «أقام ببغداد حتى صار أوحد وقته، وانتهت إليه الرياسة، وعظم جاهه عند الملوك»[٤]. وكذلك أبو عمرو محمد بن عبد الله بن أحمد الزرجاهي، وصفه الذهبي بالعلامة المحدث الأديب الفقيه الشافعي[٥]، ووصفه صاحب اللباب بقوله: «الشافعي الأديب»[٦].

وللخطابي كتاب باسم «تفسير اللغة التي في مختصر المازني» قال عنه د.محمد بن سعد في تحقيقه لـ «أعلام الحديث»: «في الفقه الشافعي مما يؤكد الظن بأن الإمام الخطابي كان من أتباع المذهب الشافعي»[٧].

ومن المعلوم أن الفقه الشافعي يمثل «نمو الفقه الإسلامي الذي يجمع بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث، فإليه يرجع الفضل في وضع موازين القياس، وإليه يرجع

---

(١) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ٣/ ٢٥٦.

(٣) أحمد بن علي أبوبكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٧/ ٢٩٨.

(٤) المصدر نفسه، ٤/ ٣٦٨.

(٥) انظر: محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٥٠٤.

(٦) أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب، (بيروت: دار صادر، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)، ٢/ ٢٣.

(٧) حمد بن محمد الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الطبعة الأولى، تحقيق ودراسة: د. محمد بن سعد بن عبدالرحمن آل سعود، (مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ١/ ٤٠.

الفضل في محاولة ضبط طرق فهم الكتاب والسنة بما وضعه من مبادئ الاستنباط بأصول الفقه، وقواعد التخريج»[١]. ويقول في ذلك أحد الباحثين معلقا على جمع الشافعي بين طريقة أهل الرأي التي كان يمثلها الإمام أبو حنيفة وطريقة أهل الحديث التي يمثلها الإمام مالك: «يجب ألا يفوتنا أن الإمام الشافعي تلقى علوم الفقه والحديث عن الإمام مالك بالمدينة، ثم انتقل إلى العراق حيث استقدمه العباس هارون الرشيد إلى بغداد، فصاحب الشافعي هناك محمد بن الحسين الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة، ولقد جرى الشافعي في تدوين مذهبه على قاعدة الجمع بين طريقة أهل الحديث بالحجاز، وأهل الرأي بالعراق»[٢].

ومع أننا نعلم أنه لا توجد مدرسة في الفقه إلا وقد أخذت قسما من الطريقتين، طريقة الرأي وطريقة الحديث، مع اختلاف حجم هذا القدر، إلا أن الفقه الشافعي كما يبدو كان موازنا بينهما إلى حد كبير مما يجعلنا ننتهي إلى أن الخطابي كان ينتمي في الفقه إلى مدرسة توازن بين أهل الرأي وأهل الحديث، واتخذت من هذه الموازنة منهجا لها في النظر والبحث.

٣- علم العربية:

إن الناظر نظرة فاحصة إلى ما كتبه الخطابي في الحديث النبوي من تفسير لسنن أبي داود أو شرح لصحيح البخاري سينتهي إلى أن الخطابي كان رجلا عالما واسع الإلمام باللغة ودقائقها. وإذا ما كانت معرفته اللغوية جلية واضحة في كتابيه الآنفين إلا أنها تكون في أقصى مداها في كتابه «غريب الحديث»، وهذا أمر طبيعي إذ لا يمكن أن يتصدى لتفسير الغريب من ضعفت بضاعته في علم العربية، والخطابي نفسه يصرح في كتابه هذا بأن «بيان الشريعة لما كان مصدره عن لسان العرب، أو كان

---

(١) د. مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي «التشريع والفقه»، الطبعة الثانية عشر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص٢٩٦.

(٢) د. عبد الحميد متولي، مناهج التفسير في الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، (الرياض: شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص٥٣.

العمل بموجبه لا يصح إلا بإحكام العلم بمقدمته، كان من الواجب على أهل العلم وطلاب الأثر أن يجعلوا أولاً عظم اجتهادهم، وأن يصرفوا جلّ عنايتهم إلى اللغة والمعرفة بوجوهها، والوقوف على مثلها ورسومها»[١]. فهذا واضح ودقيق على مبلغ اهتمام الخطابي بعلم العربية وأنها واجب ديني يجب على طالب العلم أن يدركها إدراكاً بيناً وأن يسبر أغوارها.

وإذا أخذنا في الاعتبار أن للخطابي كتاب «تفسير اللغة التي في مختصر المازني» تأكد لنا بوضوح عنايته بعلم العربية وشغفه بالبحث عن دقائقها ومعانيها ودلالاتها. وإذا أضفنا إلى كل ذلك أخذه اللغة عن أبي عمر محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم اللغوي المعروف بغلام ثعلب[٢] الذي يعد «من الرواة الذين لم ير قط أحفظ منهم»[٣] ولم يتكلم في اللغة أحسن من كلامه[٤]، وأخذه النحو عن إسماعيل بن محمد علي الصفار النحوي صاحب المبرد[٥]، ازددنا يقيناً بعظم صلته باللسان العربي

٤- علم الكلام:

قد لا نستطيع أن نضع الخطابي في زمرة المتكلمين بالمفهوم الواسع لعلماء الكلام، ولكن تتلمذه على يد أبي بكر القفال الشاشي الذي وُصف ضمن ما وصف به بأنه كان «إماماً في علم الكلام»[٦]، يجعلنا نضع في اعتبارنا ما يمكن أن يستفيده التلميذ من أستاذه في طرائق التفكير في المسائل والنظر إليها، كذلك فإن مما وصلنا من أخبار أبي بكر القفال الشاشي أخذه علم الكلام عن أبي الحسن الأشعري[٧]، ومن

---

(١) حمد بن محمد الخطابي، غريب الحديث، ١/ ٥٣.
(٢) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ١٨٩.
(٣) المصدر نفسه، ٣/ ١٩٠.
(٤) انظر: المصدر نفسه، ٣/ ١٩٠.
(٥) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٦/ ٣٠٢.
(٦) انظر: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ٢٠٠.
(٧) انظر: المصدر نفسه، ٣/ ٢٠٠.

المعلوم أن أبا الحسن الأشعري يمثل التيار المستفيد من علم الكلام في الرد على المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية التي تسلحت بعلم الكلام في نشر مبادئها وأفكارها[١].

وغايتنا في هذا الفصل الوقوف على المنهج البلاغي لدى الخطابي في رؤيته لقضية الإعجاز القرآني، ومن المعلوم أن هذه القضية تعد من أكثر القضايا الجدلية التي استُثمر فيها علم الكلام بشكل ملموس؛ مما يؤذن بأن الخطابي لا يمكن أن يقدم إلى النظر في هذه القضية دون أن تكون له أثارة من هذا العلم، خاصة في مواجهة الشبه المثارة التي تهدف إلى النيل من بلاغة القرآن الكريم.

يتضح من كل ما سبق أن الخطابي كان رجلاً محدثاً فقيهاً عالماً باللغة مستفيداً على نحو ما من علم الكلام.

ثم يتبقى لنا قضية معتقد الخطابي. الخطابي كما يذكر عنه أحد الباحثين: «وافق أهل السنة في كثير من مسائل العقيدة، وأن مخالفته لهم اتضحت بصورة جلية في توحيد الأسماء والصفات، ولكن هذه المخالفة ليست مخالفة عناد واستكبار، وإنما هي اجتهاد محتملة للخطأ والصواب»[٢]، فالخطابي من أهل السنة بالمعنى الخاص وإن كانت هنالك بعض تأويلات أخذت عليه[٣]، وفيما يتعلق بأثره البلاغي الذي نحن بصدد كشف منهجه فإنه كما يرى د. الصامل قد خلا مما يخالف معتقد أهل السنة، بل إنه يعد رسالته «بيان إعجاز القرآن» من النماذج التي تمثل بلاغة أهل السنة بالمعنى الخاص[٤].

---

(١) انظر: د. علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، ص٤٥.

(٢) إبراهيم بن عبد الله بن عبدالرحمن الحماد، منهج الخطابي في العقيدة، رسالة ماجستير مرقومة على الآلة الكاتبة، (الرياض: قسم العقيدة في كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٥هـ)، ص٦٩٦.

(٣) انظر: د. محمد بن علي الصامل، المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، الطبعة الأولى، (الرياض: مركز الدراسات والإعلام دار اشبيليا، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص٣٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص٣٣.

المبحث الثاني

البلاغة الموضوعية

يُعَدُّ الخطابي كما يرى الأستاذ محمود شاكر من أوائل من أشار إلى قضية غموض العلم البلاغي[١]، واستعصاء الكثير من مفاهيمه وعلومه ومصطلحاته على الفهم المباشر. فالمعرفة البلاغية في التراث الذي سبق الخطابي معرفة مبهمة لم يصاحبها الكثير من البسط والشرح، سواء أكان السبب في ذلك: بلوغ الجيل السابق مرتبة عالية في التذوق البلاغي لم يكن يحتاج معها إلى هذا البسط والشرح، فيكتفي فيها بتلك الإشارات واللمحات التي تتضمن في باطنها وعياً بلاغياً يكون صدوره من قبل الناقد المتذوق مفهوماً لدى من يسمعه، أم كانت هنالك أسباب أخرى غابت عنا في خضم غياب ظروف ثقافية وفكرية ربما رافقت ذلك الجيل ولم تصلنا تفاصيلها بشكل متكامل؛ لأننا نؤمن بأن المعرفة البلاغية وأيّ معرفة إنما تكون نتاجاً لمخاضات ومناخات فكرية وعلمية يعيشها الجيل، فتأتي صورة المعرفة في مدوناته وجها يعكس على صفحته كل تلك المخاضات والمناخات.

وتتكرر شكوى غموض المعرفة البلاغية لدى علماء تلو الخطابي، يأتي عبد القاهر الجرجاني في مقدمتهم الذي كرر هذه الشكوى بشكل لافت للنظر في دلائل الإعجاز، وذكر أن كثرة الخلط في العلم البلاغي إنما كانت بسبب الغموض الذي اكتنفه، فالتبست مصطلحاته، ودخل في مساحة من التنازع المعرفي جعلت تلقيه مثاراً لمشكلات ضبط الكثير من مفاهيمه، وتحديد مراداتها[٢].

وانطلاقاً من هذا الرفض للإبهام المعرفي نجد أنَّ أول ما يستوقفنا في بناء المنهج البلاغي لدى الخطابي رفضه للمعرفة المجملة في النظر البلاغي، تلك التي تكتفي

---

(١) انظر: محمود محمد شاكر، مداخل إلى إعجاز القرآن، الطبعة الأولى، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص٩٧-٩٩.

(٢) سنتناول هذا عند عبد القاهر في مبحث مستقل في الفصل الخامس.

بوصف الشيء وصفًا عامًا لا يبين عن دقائقه وأسراره، فيُكتفى فيها بإشارات عابرة، تلامس الأشياء من خارجها ولا تبين عن حقائقها.

إن القراءة المنهجية التي أراد أن يؤسس لها الخطابي تتجاوز النظر العابر إلى مرحلة من التذوق القائم على التحليل الموضوعي الذي يستقصي أسباب الحسن والجمال، ولا يقنع بأن يقال: إنه «قد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به. قالوا: وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معاً فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة»(١).

إن استبصار المنهج عند الخطابي لا يقنع بالوقوف على ظواهر الأشياء، بل يتخطاها إلى مرحلة أخرى هي البحث عن عللها، حتى نصل إلى درجة من النظر المدقق القائم على الرؤية الاستقصائية التي تلم بدقائق الأشياء، فتنقلنا من القراءة المبهمة إلى القراءة التحليلية الواعية التي تهدف إلى أن تؤسس لنفسها قدراً من الإقناع والقبول.

ووفقاً لهذه الرؤية التحليلية، كان الخطابي في بحثه عن وجه الإعجاز في القرآن الكريم يبحث عن الوجه الذي يطرد في كل آي القرآن الكريم؛ لذلك رفض الرأي القائل بأن إعجاز القرآن يكمن في الإخبار عن الأمور الغيبية التي تتحقق في حقبة مستقبلية قادمة؛ لأنه «ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها فقال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾(٢) من غير تعيين، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه»(٣). فالرؤية

---

(١) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٢٤.

(٢) سورة البقرة: ٢٣.

(٣) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٢٤.

التحليلية قائمة على الشمول والاستقصاء، تبحث عن السبب العام الذي ينتظم وجوده في كل آي الذكر الحكيم، ومن هنا تجاوز الخطابي هذا الوجه - الذي لا شك أنه وجه من وجوه الإعجاز - لعدم اطراده.

وإذا كانت الرؤية التحليلية قد أفضت بالخطابي إلى أن يقول بالبلاغة وجهاً مطرداً لإعجاز القرآن الكريم، فإن هذه الرؤية ذاتها قادته إلى التوقف أمام مفاهيم البلاغة وتفسيراتها عند من سبقه من العلماء؛ لأن القول بأن إعجاز القرآن الكريم يكمن في بلاغته دون تحديد سمات هذه البلاغة وماهيتها يجعله قولاً يتردد، ويتلقاه الجيل عن الجيل على نحو من التكرار غير المستبصر لكيفيات هذه البلاغة وطرائقها «فيجر فيه إلى التسليم بهذه الصفة للقرآن الكريم على نحو من التقليد، وضرب من غلبة الظن دون التحقيق له وإحاطة العلم به؛ ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده»[1]. وهذا مخالف لرؤى المنهج الذي أراد الخطابي أن يقيمه في النظر البلاغي إلى إعجاز القرآن الكريم؛ لأنه «إشكال أحيل على إبهام»[2] يباين النظرة الموضوعية المؤسسة على البحث عن أسباب الجمال والمزيّة، دون الاكتفاء بالوصف المجمل الذي قد يوقع في اللبس، ويكون محل أخذ ورد. فالمعرفة لا تعالج إلا بقدر من النظر المتأمل المدقق الذي يفحص الأشياء من بواطنها، مستبصراً في هذا الكشف الوقوف على عللها، أما أن يقنع فيه بالقول المجمل فذلك مفارق للنظرة الموضوعية التي أراد الخطابي أن يقررها.

والقول بأن هناك من الكلام البليغ ما يدرك جماله ويظهر أثره في النفس دون أن تحيط به الصفة، وتؤديه العبارة، قول مشروع في النظر البلاغي على ألا يكون داعياً

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٢)المصدر نفسه، ص٢٥.

إلى التساهل في البحث عن أسباب التمايز، وألا يُجَرَّ ذلك ويُعمّم، بل لا بد من استقصاء النظر والبحث، وألا يركن إليه في كل كلام بليغ؛ فما تعجز عنه العبارة في حين فإنها تكون قادرة على كشفه في أحيان أخرى، لكنها لا تنقاد إلا لمن أنعم النظر وامتلك أدوات المحلل المدقق، وقد أفاض عبد القاهر الجرجاني من بعد في بسط هذه القضية.

هذه النظرة التي تتوخى التحليل والبحث عن الأسباب تمنع من الوقوع في الزلل والخطأ؛ لأنها محفوفة بالموضوعية التي تنقطع بها الأهواء الذاتية المشككة، فإذا كان الخطابي قد قرر بأن القرآن الكريم قد بلغ من البلاغة ما لا يمكن للطاقة البشرية أن تحاذيه أو تقاربه، كان من الأسلم البحث عن كيفيات هذه البلاغة وطرائقها؛ لأنه «أمر لا بد من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم، وبحصوله يستحق هذا الوصف»[1].

وبهذا فإن النظرة الموضوعية القائمة على البحث عن علل الأشياء تعد أساساً أوليًا ومهمًا في بناء المنهج البلاغي في تحليل الكلام وتذوقه لدى الخطابي، لا تكتفي بالوصف المجمل بل تتجاوزه إلى نظرة أكثر عمقاً وإقناعاً، تعمد إلى كشف طرائق الإبانة في الكلام وكيفياتها وأسبابها.

---

(١)المصدر نفسه، ص٢٥، ٢٦.



المبحث الثالث

الإنسان والقرآن

قد يكون القول بأن هنالك بونا شاسعا بين بلاغة اللسان البشري وبلاغة القرآن الكريم قولا يتكرر عند أغلب من درس قضية الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم. لكن الفارق بين وجودها عند أولئك ووجودها عند الخطابي أنها تحولت لديه إلى مرتكز في التفكير والنظر البلاغي، أي أنها لم تكن مجرد مسلمة يؤمن بها فحسب، بل أصبحت عاملا مؤثرا أسس عليه كثيرا من قضايا بناء المنهج البلاغي لديه في النظر إلى الإعجاز القرآني، فكانت نظراته المنهجية في بحث هذه القضية منطلقة من هذه الفكرة، تلمح دورها الفاعل في طريقة بحثه ونتائجه التي توصل إليها.

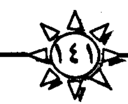
يرى الخطابي أن للقرآن الكريم بلاغة خاصة باينت بلاغات البشر، هذه البلاغة الخاصة هي التي أعجزتهم عن أن يأتوا بسورة من مثله، وبحثه في رسالته قائم على كشف هذه البلاغة الخاصة للقرآن الكريم؛ لأن تحديد هذه البلاغة، ومعرفة أسرارها، سيوقفنا على السبب الحقيقي الذي من أجله عجز العرب عن محاذاة القرآن الكريم؛ لأنها بلاغة «ليس فيها شيء من بلاغة النفس الإنسانية؛ لأنها مما هو فوق طاقة النفس، ومما لم تتهيأ له هذه النفس في فطرتها يعني البلاغة التي هي نوع من إحياء الموتى، وقلب العصا حية»[1]؛ لذلك كان البحث البلاغي لدى الخطابي مغايرا لكثير مما شاع في الدرس البلاغي لإعجاز القرآن الكريم «فلم يتكلم في التشبيه ولا في الاستعارة ولا في التقديم ولا في البديع وغير ذلك مما ألف الناس الخوض فيه حين يتكلمون عن الإعجاز البلاغي؛ لأن هذه الفنون من (سائر البلاغة) وإنما حاول الخطابي أن يقع على البلاغة القرآنية التي هي خلق الإنسان وبسط الأرض، ورفع السماء من غير عمد ترونها»[2].

---

(١) د. محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ص٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

لذلك سنحاول في هذا المبحث أن نكشف عن أثر هذه الفكرة في بناء المنهج البلاغي لدى الخطابي، والأثر الذي أسهمت به في تشكيل معالمه؛ لأننا نعتقد أنها تمثل الجذر الأساسي له، بل إن الرسالة في مضمونها الحقيقي قائمة عليها ومنطلقة منها.



المطلب الأول

تأليف المختلف

كان الرماني ممن قال بالتقسيم الثلاثي للبلاغة، والخطابي يقسمها كذلك تقسيماً ثلاثيًّا، وإن اختلفت طريقة النظر في التقسيم لديه عنها لدى الرماني. فالخطابي يرى أن أجناس الكلام مختلفة، ودرجاتها في البلاغة متباينة، وأنها تنتظم في الأقسام الثلاثة التالية:

١) البليغ الرصين الجزل.

٢) الفصيح القريب السهل.

٣) الجائز الطلق الرسل.

مع ملاحظة الاعتبار أن هذه الأقسام خاصة «بالكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة»[١].

والملاحظ أن هذا التقسيم لا ينظر إلى التفاوت بين مستويات الأساليب - كما في تقسيم الرماني- وإنما ينظر إلى تنوعها. وقول الخطابي عن هذه الأقسام بأن «القسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني: أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه»[٢] يقصد منه تنوعها لا تفاوتها، والذي يعزز ذلك هو قوله بأن بلاغة القرآن «قد حازت من كل قسم من هذه الأقسام حصة»[٣].

هذه الحيازة ليست حيازة مفردة تأخذ من كل قسم بمفرده، أي ليست قائمة على أن آية ما أو موطن ما في القرآن الكريم حاز على القسم الأول، وموطن قد حاز على القسم الثاني، وآخر على القسم الثالث، بل هي حيازة قائمة على أن القرآن الكريم

---

(١) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦.

استطاع أن يؤلف بين هذه الأقسام الثلاثة المتباينة المختلفة، ويمزج بينها، فتجيء بلاغته مفارقة لبلاغات البشر، وقاهرة لهم؛ إذ قد تجيء هذه الأقسام في كلام البلغاء على سبيل التفرق، أما أن تجمع في موضع واحد فذلك ما تعجز عنه بلاغة الإنسان. من هنا كان هذا التأليف بين المختلفات سمة فارقة بين محدودية البلاغة البشرية وعظمة البلاغة القرآنية.

قد يأتي الأديب بالأسلوب العذب الرقراق في موطن، والأسلوب الجزل الفخم في موطن، ولكن أن يمزج بين الفخامة والعذوبة فذلك ما تعجز ملكاته البيانية الإنسانية عن الإتيان به؛ لأنه مزج بين متضادين، لكن البلاغة القرآنية استطاعت أن تمزج بين تلك الأقسام الثلاثة «فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة. وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة تعالجان نوعاً من الوعورة. فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبوّ كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن. يسرها الله بلطيف قدرته من أمره ليكون آية بيّنة لنبيّه ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه»[1].

إن اجتماع العذوبة (منطقة السهولة) والجزالة (منطقة الوعورة) في منطقة واحدة سر من أسرار البلاغة القرآنية؛ لأن الأديب قادر على أن يجزل في موضع، وأن يسهل في آخر، أما جمعهما في موطن واحد فذلك خارج عن المقدرة البلاغية للإنسان.

إن المباينة بين قصور البلاغة الإنسانية وكمال البلاغة القرآنية هي المحرك الحقيقي لفكرة التأليف بين المختلف لدى الخطابي، فمن خلالها بنى تصوره لها وكانت أساسًا حقيقيًّا انطلق منه في تأسيس هذه الفكرة والتقعيد لها. وقد تفرّد الخطابي بفكرة التأليف بين المختلف على هذا النحو، إذ لا نجد مشابهة لها عند البلاغيين الذي سبقوه أو الذين تلوه.

يقول الخطابي: «ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر، ولا تبلغه قدرهم»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨.

إن عجز المقدرة البيانية للإنسان عن جمع هذه المتباينات في موضع واحد دالٌ على قصور النفس الإنسانية، وكذلك فإن وجود هذه المتباينات على نحو من الاتساق والالتئام في القرآن الكريم دالٌ على إعجازه البلاغي، وأنها بلاغة خاصة لا تتراءى إلا في ثنايا كلام العليم القدير.

هذه الفكرة التي يبني عليها الخطابي منهجه في النظر إلى الإعجاز القرآني جاءت في إطار نظري لم يرافقه تطبيق وتمثيل، فهو لم يأت – مثلاً – بآية قرآنية يبين فيها هذا التأليف بين المختلف كيف تم وانتظم فباين بلاغة اللسان الإنساني، واكتفى بالمهاد النظري. وأظن أن الخطابي لو شفعها بأمثلة تطبيقية لكانت أكثر وضوحاً واتساقاً، ولأخذت حظاً من القبول عند من تلاه من البلاغيين، لكن بسبب التوقف عند حدود التنظير لم تستطع الفكرة أن تشق طريقها في دراسات الإعجاز وأن تنال حظاً من العناية، وهذا ما سنراه لدى الباقلاني الذي أفاض في الحديث عن تأليف المختلف، ولكنه لم يكن يقصد هذا الذي عناه الخطابي.

المطلب الثاني

عناصر البلاغة القرآنية

شاع في الدراسات البلاغية قول الخطابي: «وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى قائم، ورباط لهما ناظم»[١]، وأصبح أحد أهم الأقوال التي يعرف بها، فلا يكاد يُذكر هذا القول إلا ويتراءى في مخيلة الدارس اسم (الخطابي). لكن ما يهمنا في هذا المبحث هو أن ننظر إلى هذه العناصر الثلاثة - بوصفها عناصر امتازت بها بلاغة القرآن الكريم - نظرة أخرى تبحث عن التصور المعرفي الذي بنى من خلاله الخطابي نظرته إلى هذه العناصر، أي البحث عن منهجية الخطابي في النظر إليها، وما أهم ما كان يسيّر طريقة معالجته لها، وما أثر فكرة المباينة بين البلاغة الإنسانية والبلاغة القرآنية في توجيه مسارات بحثه لهذه العناصر.

١ - اللفظ:

يعد اللفظ عند الخطابي أحد العناصر الثلاثة المكونة للكلام، والملاحظ في رسالة الخطابي استئثار هذا العنصر بحديث واسع لديه. والتصور الذي قدمه الخطابي في مستهل حديثه عن هذا العنصر مبني على أساس الدقة الدلالية الوظيفية التي يؤديها؛ لأن اختلال هذه الوظيفة الدلالية مؤدٍّ إلى ضياع كثير من الجماليات البلاغية التي يزخر بها الكلام. إن الدقة في اختيار اللفظ لتأدية المعنى المراد مناط البلاغة وأساسها الركين، فليست البلاغة صلصلة أصوات، بل هي اللفظ في حاقّ موضعه الذي يكون فيه أوْلى بتأدية المعنى، يقول الخطابي: «ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل إليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩.

يُلاحظ في هذا النص للخطابي أن إهدار الدقة في اختيار اللفظ مفضٍ إلى:

١- تبدل المعنى الذي منه فساد الكلام.

أو

٢- ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة.

فالتهاون في اختيار اللفظ ينشأ عنه خلل إما في الجانب الدلالي المعقود بدلالته على المعنى، وإما في الجانب الجمالي البحت. ولكن التساؤل الذي يثار هنا ولا نجد إجابته في نص الخطابي: أليس الخلل في الجانب الدلالي الذي ينتج عنه تغير المعنى مؤدٍ في الوقت ذاته إلى ذهاب الرونق وسقوط الجمال البلاغي بحيث يستحيل أن نقيم أحد هذين الناتجين – تبدل المعنى وذهاب الرونق – بمعزل عن الآخر، أليست معادلة الصوت للمعنى لب القضية البلاغية وجوهرها؟

ما الذي أفضى بالخطابي إلى هذا التصور؟ هل كان ذلك لأن منهجيته في معالجة اللفظ قائمة على ازدواجية في النظر: فتارة ينظر إلى اللفظ بعقل اللغوي الذي لا يهمه إلا صحة المعنى المعجمي الذي يحمله اللفظ بغض النظر عن ملاءماته البلاغية والسياقية، وتارة ينظر بعقل البلاغي الذي يولي الجانب السياقي عنايته ومدى انسجام اللفظ للمعنى الذي يؤديه في تركيب ما.

أم ابتغى الخطابي «بالتبدل»، التبدل الذي يتحقق في المعنى العقلي وليس البياني، فيريد أنْ يبين أنّ التبدل لا يتوقف على التأثير في المستوى البلاغي، بل يكون في المستوى الإفهامي الإعلامي النفعي إغراء بحسن التحرير وتحذيرًا من التساهل في اختيار الكلام؛ لأنه في المقابل قد يتحقق ذهاب الرونق ولا يتحقق تبدل المعنى الذي منه فساد الكلم.

وأيا ما كان تصورنا لمراد الخطابي فإننا لا نذهب إلى ما ذهبت إليه د.عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ» حين فسّرت هذه العبارة للخطابي بقولها: «فالخطابي حين يقول بسقوط البلاغة لفساد المعنى أو ضياع الرونق، يتجه إلى الرونق اللفظي فيجعله غير فساد المعنى. وسنرى الجرجاني يعتمد هذه التفرقة بين المعنى واللفظ أساسا

لنظريته في النظم»[1].

وفي حقيقة الأمر، أننا لا نعتقد أنَّ الخطابي حينما ينظر بنظراته الصادرة عن العقل البلاغي يقول بهذا الفصل بين اللفظ والمعنى، كيف وهو يرى أنَّ اللفظ حامل لمعنى به قائم، والنظم رباط لهما، كما سيأتي الحديث عن ذلك. فلا يُتصور معنى مجرد من لفظه، وأن أيّ فصل لهما إنما هو فصل مؤقت لغرض إيضاحي في تحرير علمي لا يغفل تلازم العنصرين. ثم إننا لا نرى مسوغا لأنْ تجر هذا الذي ظنته فصلا بين اللفظ والمعنى على عبد القاهر الجرجاني وتجعله أساسا لنظرية النظم، والمعلوم أنّ نظرية النظم عند عبد القاهر لم تقم إلا على العكس من ذلك؛ إذ لم تكن في جوهرها إلا نموذجا للنظرية التي استوعبت تلازم العنصرين استيعابا يحتّم استحالة تصوّر الفصل بينهما.

أ - فروق دلالية:

عقد الخطابي في رسالته قسمًا خاصًّا لإيضاح الفروق الدلالية بين العديد من الألفاظ «يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشحّ...»[2]. وبهذا يكون الخطابي ممن فتح الطريق أمام أبي هلال العسكري وغيره من العلماء الذين أولوا جانب الفروق اللغوية عناية خاصة.

وعند النظر إلى منهجية الخطابي في بحثه لهذه الفروق الدلالية نجد أنها منهجية لغوية تُعنى بإبراز أهم الفروق الدلالية الإفرادية بين الألفاظ، وأعني بالإفرادية أي قبل أن تنتظم في سياق ما، فيكون النظر إلى الفروق التي بينها باعتبارها ألفاظاً معجمية مفردة كما استقرت دلالاتها الأولية في اللسان العربي، دون إبراز مدى ما يلحقها من تغيير جراء دخولها في تركيب ما، ومدى ملاءمتها لسياق ومباينتها لآخر.

---

(١) د.عائشة عبدالرحمن«بنت الشاطئ»، الإعجاز البياني للقرآن، ص ١٠١، ١٠٢

(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٢٩.

إن مسألة تبيين الفروق اللغوية الإفرادية للألفاظ غاية في الأهمية، لكن التوقف عندها وعدم بيان أثرها في السياقات المتعددة للكلام، يجعل بحثها بهذه الصورة بحثاً لغويًا تغيب عنه النظرة البلاغية التي تولي لهذه الفروق قيمة في التركيب والسياق، متخذة من تلك الفروق الإفرادية نقطة انطلاق في البحث والنظر.

الخطابي في هذا القسم من رسالته يبحث بمنهجية لغوية تعتمد على ما استقر في أعراف الكلام العربي، نأى فيها عن النظر المتعلق ببيان أثر هذه الفروق في السياقات المختلفة وما تقتضيه، فهو عندما يبحث الفرق بين الجواب بـ (بلى) والجواب بـ (نعم) فإنه يحيل على ما استقر في قواعد اللغة والنحو، فـ(بلى) «جواب عن الاستفهام بحرف النفي»[1] و (نعم) «جواب عن الاستفهام نحو هل»[2] دون أن يشير إلى الأثر السياقي في أن جاء السؤال في هذا الموضع مصدراً بنفي، وفي أنْ جاء في ذاك الموضع مستفهماً بهل، لماذا كان السؤال المنفي في ذاك السياق أكثر ملاءمة وأعدل انسجاماً من السؤال بهل. وبالتالي فإن (بلى) و (نعم) ليست لهما قيمة في ذاتهما دون اعتبارات السياق الذي تردان فيه. لكن الخطابي اكتفى في بيان الفرق بينهما بما هو معروف ومستقر في أعراف اللغة وقواعدها، ومهمة البلاغي لا تتوقف عند حدود ما استقر في عرف اللغة فحسب، بل تتجاوزها إلى العلاقات التركيبية التي تكتسب فيها الكلمات دلالات خصوصية قد تكون في بعض الأحايين دلالات جديدة – مجازية تتصل بمعناها الأول - لا تكشف إلا عبر التحليل الذي يعنى بكشف علائق السياق والخصوصيات الدلالية التي يمنحها للكلمات.

ومع أن الخطابي يورد شاهداً للجواب بـ (بلى) وآخر للجواب بـ (نعم)، وهما قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١.

(٣) سورة الأعراف:(١٧٢).

حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾[1]. لكن إيراده لهما كان مقتصرا على الدلالة على أن (بلى) جواب للسؤال المنفي، و (نعم) جواب للاستفهام المصدر بـ (هل)، دون أن يعنى بإبراز الدواعي والمقتضيات السياقية التي اقتضت السؤال المنفي في الشاهد الأول، والسؤال بـ (هل) في الشاهد الثاني، فاقتصر غرض إيراده لهما على الاستشهاد والتمثيل فحسب.

وعند حديثه عن الفرق بين النعت والصفة يلجأ إلى المنهجية ذاتها، فيقول بأن «الصفة أعم والنعت أخص، وذلك أنك تقول: زيد عاقل وحليم، وعمرو جاهل وسفيه، وكذلك تقول: زيد أسود ودميم، وعمرو أبيض وجميل، فيكون ذلك صفة ونعتا لهما، وأما النعت فلا يكاد يطلق إلا فيما لا يزول ولا يتبدل، كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوهما من الأمور اللازمة»[2]. فالنعت إذا أطلق بمفرده فإنه لا يطلق إلا على السمات التي لا تتغير ولا تتبدل، بل تكون من لوازم الأشياء. وبهذا فإن الخطابي يحيل في الفرق بينهما على ما استقر في أعراف اللغة، دون أن يبين عن أثر هذه الفروق الدلالية لكل منهما في سياق ما، واكتفى بهذه اللمحة التي هي من عمل اللغوي لا البلاغي المعني بالأثر السياقي والتركيبي لدلالات الكلمات.

والمنهجية اللغوية ذاتها نجدها عند تفريقه بين اسمي الإشارة (ذاك - ذلك) فالإشارة بـ (ذلك) «إنما تقع إلى الشيء القريب منك، و (ذاك) إنما يستعمل فيما كان متراخيا عنك»[3] وأثر ذلك في السياق غائب لا نراه في كلام الخطابي.

وعندما يتجاوز الخطابي المحدودية المنهجية في بعض حديثه عن الفروق الدلالية بين الكلمات، فإنه لا يتجاوزها إلى السياق العلائقي التركيبي، بل تجده يحيل إلى سياق آخر هو السياق المقامي. هذا ما نجده عند كلامه عن الفرق بين الحمد والشكر بأن

---

(١) سورة الأعراف:(٤٤).

(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢.

الحمد يكون «ابتداء بمعنى الثناء، ولا يكون الشكر إلا على الجزاء»[١]. وإذا كان السياق المقامي أحد أهم الروافد التي تعين البلاغي على فقه المعنى وسبر أغواره فإن الوقوف عنده نقص في المهمة التحليلية؛ لأن التحليل قائم على التكامل بين السياقين المقامي والتركيبي، وعلى ترافدهما والوعي بمقتضاهما.

بقي أن أشير إلى أن الخطابي في تفريقه بين الحمد والشكر استثمر (التضاد) وسيلة يبرز بها الفروق الدلالية بين الكلمتين، وذلك أنك «إذا أردت أن تتبين حقيقة الفرق بينهما اعتبرت كل واحد منهما بضده، وذلك أن ضد الحمد الذم، وضد الشكر الكفران»[٢].

والوسيلة ذاتها نجدها عند حديثه عن الفرق بين العلم والمعرفة: «وحقيقة البيان في هذا أن العلم ضده الجهل، والمعرفة ضدها النكرة»[٣].

وفي حقيقة الأمر أن هذه الوسيلة التي تبين عن الفروق اللغوية بين الكلمات تجيء تأكيدا على المنهجية اللغوية التي ينطلق منها الخطابي في بحثه عن الفروق الدلالية. فهي وسيلة تفحص الكلمات بوصفها كلمات مفردة عارية من السياق. والعمل البلاغي - كما أسلفت - لا يتوقف عند هذه الفوارق الأولية بل تكون رافدا إلى بحث الكلمات في مجال أكبر هو المجال السياقي.

ب - البلاغة ودقة الأداء الدلالي:

إذا كانت المنهجية اللغوية قد سيرت البحث الدلالي لدى الخطابي في حديثه عن الفروق اللغوية بين بعض الألفاظ، فإننا نستطيع أن نلمس جوانب أخرى للمنهجية العامة حول رؤيته لعنصر (اللفظ) عبر تحليله لدقة مواقع بعض (ألفاظ) وقعت في عدة آيات قرآنية، تناولها بالتحليل والكشف عن الأسرار البلاغية الكامنة وراء التعبير بها، هادفا من خلال هذا التحليل قطع الشبهات التي أثيرت حولها.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩، ٣٠.

فهل كان موقفه السابق تمهيدا لهذا الموقف البياني على اعتبار أنّ البلاغة لها اعتناء بما هو أولي في الكلام للانطلاق إلى ما هو متعلق بالسياق وما يقتضيه؛ فيكون نظرُ الخطابي في المطلب السابق بعيار لغوي إلى عناصر البناء (المفردات) وما بينها من فروق هو تنبيه إلى أنّ المتكلم صاحب البيان العالي يجب أن يستحضر هذه العناية بما هو نافلة أو مقدمة لتكون له عناية أكبر بما هو فريضة وأساس في بناء بيانه وفقا لما يؤم من أغراض ومقاصد، فيكون جهله بما هو أولي مؤثر فيما هو أساس وغاية.

نجد في غالب تحليلات الخطابي عند كشفه عن دقة مواقع الألفاظ القرآنية وردّ ما أثير حولها من شبه، عنايةً بالأثر السياقي تبدّى فيها العقل البلاغي بشكل أكثر وضوحاً ومقاربة لعمل المحلل البلاغي لا اللغوي.

فعند عرض الخطابي لهذه الشبه التي أثيرت حول بعض التعابير الواردة في القرآن الكريم، جاءت ردوده عليها في غالبها معنية بقيمة العنصر اللفظي، ومدى ملاءمة هذا اللفظ للموضع الوارد بحيث إنه لا يمكن لأي لفظ آخر أن يؤدي ما أداه وإن قاربه في الدلالة؛ وذلك لخصوصية دلالية تضمنها جعلته أكثر قدرة على الوفاء بالمعنى المراد من أي لفظ آخر. والنظر البلاغي هو الذي يعنى بكشف هذه الملاءمات السياقية وتحليلها.

من ذلك الشبهة المثارة حول استعمال لفظ (الأكل) في قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾[1]. وأن المستعمل في مثل هذا من أفعال السباع لفظ (الافتراس)، فيقال: «افترسه السبع، هذا هو المختار الفصيح في معناه، فأما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع»[2]. فهذه الشبهة التي تطعن في استخدام لفظ (الأكل) في هذا الموضع تثير الخطابي إلى أن يميط اللثام عن المقتضى البلاغي الذي اقتضى استعمال هذا اللفظ في هذا الموضع وطرح كل الألفاظ الأخرى التي قد يجمعها معه جامع عام، والبحث عن الخصوصية الدلالية التي احتواها فاقتُضِيَ التعبير به في هذا الموطن دون غيره من الألفاظ.

---

(١) سورة يوسف: (١٧).

(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٣٨.

الشبهة المثارة ترى أن لفظ (الافتراس) أولى بأداء هذا المعنى، والخطابي يردّها بأن لفظ (الافتراس) غير قادر على تأدية المعنى كلفظ (الأكل)؛ لأن الافتراس «معناه في فعل السبع القتل فحسب، وأصل الفرس دق العنق، والقوم إنما ادّعوا على الذئب أنْ أكله أكلاً وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلا ولا عظمًا، وذلك؛ لأنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة»[1]، فإذا كان كل من (الأكل) و (الافتراس) يؤديان معنى القتل والانتهاء فإن في لفظ (الأكل) خصوصية دلالية لا يحتويها لفظ (الافتراس) جعلته الأليق بأداء المعنى المراد في هذا السياق، سياق خوف الأبناء من مطالبة الأب لهم بجزء أو بعضو من أعضاء يوسف عليه السلام، فجاء التعبير بلفظ (الأكل)؛ لأنه يتضمن معنى أن الذئب قد «أتى على جميع أجزائه وأعضائه فلم يترك مفصلاً ولا عظماً»[2]. فلم تصح مطالبة الأب لهم بما بقي من أعضاء يوسف، أما لفظ (الافتراس) لا يتضمن الإتيان على جميع أجزاء الشيء المفتَرَس وإنما «معناه في فعل السبع القتل فحسب»[3]، وهذا مغاير لما أراد الأبناء البيان عنه.

وبهذا فإن الخطابي يولي الأثر السياقي قيمة عالية في تحليل دلالة التعبير بلفظ (الأكل) دون غيره من الألفاظ التي يجمعه معها جامع عام، وذلك لما اختص به من مضامين دلالية لا تتوافر في أي لفظ آخر، وهذا من أسرار عظمة البلاغة القرآنية.

ثم إن هذا الذي جاءت به الآية الكريمة وهو إسناد لفظ الأكل إلى الذئب ليس بمستغرب، بل هو «شائع الاستعمال في الذئب وغيره من السباع»[4]. وهنا يجيء الخطابي بشواهد من كلام العرب على إسناد لفظ (الأكل) إلى الذئب أو غيره من السباع، من ذلك قول الشاعر:

---

(١) المصدر نفسه، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص٤١.

فَتـــىً لَـــيْسَ لابْـــن العَـــمِّ كَالـــذِّئْبِ إنْ رَأى
بِـــصَاحِبِهِ يَوْمًـــا دَمًـــا فَهـــوَ آكِلُـــه[١]

وقول الآخر:

أَبَـــا خُراشَـــةَ أَمَّـــا أَنْـــتَ ذَا نَفَـــر
فَـــإنَّ قَـــومِي لَـــمْ تَـــأْكُلْهُمُ الـــضَّبُعُ[٢]

والاستشهاد بكلام العرب سيتكرر عند الخطابي في أكثر من موطن من رسالته، مما يمكننا من القول بأنه كان إحدى لوازم المنهج التحليلي لديه القائم على مساندة التحليل وتعضيده بما عرف استعماله في الكلام العربي.

---

(١) * يروى في كثير من المصادر لزينب بنت الطَّثْرِيّة. انظر على سبيل المثال:

- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، الطبعة الثالثة، (دار إحياء التراث، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م)، ٢/ ٨٧.
- أبو عبادة البحتري، الحماسة، الطبعة الأولى، تحقيق: كمال مصطفى، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م)، ص٤٣٣.
- صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصري، الحماسة البصرية، الطبعة الأولى، تحقيق وشرح ودراسة: د.عادل سليمان جمال، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ٢/ ٦٥٩.
- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ٢٨/ ٢٨.

* ويروى في بعض المصادر للعجير السلولي. انظر على سبيل المثال:

- عبيد الله بن عبد العزيز البكري، كتاب التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه، الطبعة: الثانية، تحقيق: الأب أنطوان صالحاني اليسوعي، (القاهرة: دار الكتب المصرية ٢٠٠٠م)، ص٣٦.

* ويروى في بعض المصادر لهما معا. انظر على سبيل المثال:

- أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، الأمالي في لغة العرب، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م)، ٢/ ٨٧.

(٢) ديوان العباس بن مرداس السلمي، الطبعة الأولى، جمعه و حققه: د. يحيى الجبوري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ص١٠٦.

ونلمس منهجية العناية بالأثر السياقي لدلالة التعبير بلفظ دون آخر في تحليله للفظ (المشي) في قوله تعالى: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ﴾(١) ورده لقول من زعم بأن «المشي في هذا ليس بأبلغ الكلام. ولو قيل بدل ذلك: أن امضوا وانطلقوا لكان أبلغ وأحسن»(٢). فالمشي في هذا السياق «أولى وأشبه بالمعنى، وذلك أنه إنما قصد به الاستمرار على العادة الجارية ولزوم السجية المعهودة في غير انزعاج منهم والانتقال عن الأمر الأول»(٣). فالسياق هنا يقتضي الاستمرار على الحال القديم والمشي «على هيئتكم وإلى مهوى أموركم»(٤)، ولو جيء في هذا السياق بلفظي المضي والانطلاق لأفاد خلاف المراد وكان فيهما «زيادة انزعاج ليس في قوله امشوا»(٥).

ومع أن عناية الخطابي بالأثر السياقي لدلالة اختيار لفظ دون آخر بادية واضحة في رده لهذه الشبهات التي أثيرت حول بعض آي الذكر الحكيم؛ مما يجعلنا نلمس بشكل واضح العقل البلاغي في تحليل العنصر اللفظي إلا أن المنهجية اللغوية تعاود الظهور في رده لبعض هذه الشبهات، من ذلك دفعه للشبهة التي استنكرت دخول الباء في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ﴾(٦) ودخولها في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ﴾(٧) فهم يزعمون «أن الباء لا موضع لها ها هنا. ولو قيل: ومن يرد فيه إلحادا بظلم، وقيل: قادر على أن

---

(١) سورة ص: (٦).
(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٣٨.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٤٣.
(٥) المصدر نفسه، ص٤٣.
(٦) سورة الحج: (٢٥).
(٧) سورة الأحقاف: (٣٣).

يحيي الموتى، كان كلاماً صحيحاً لا يشكل معناه ولا يشتبه. ولو جاز إدخال الباء في قوله: بقادر لجاز أن يقال: ظننت أن زيداً بخارج. وهذا غير جائز البتة»[١].

الخطابي يردّ هذه الشبهة بأن دخول هذه الباء «كثيراً ما يوجد في كلام العرب الأول الذي نزل به القرآن، وإن كان يعز وجوده في كلام المتأخرين»[٢]. فالخطابي ينهج هنا نهج العالم اللغوي المستقرئ لكلام العرب الذي يحيل إلى ما عُرف استعماله في الكلام العربي. فهذه (الباء) عرف استعمالها في كلام العرب الأوّل وإن قل استخدامها لدى المتأخرين، ويتمثل هذا في قول أبي عمرو ابن العلاء: «ذهب من يحسن هذا الكلام»[٣]؛ لذلك فإن علماء اللغة لم يحتجوا بشعر المتأخرين من مثل أبي نواس ودعبل والعتابي، وتوقفوا في استشهادهم على شعر الجاهلية والمخضرمين والطبقة التي تلت المخضرمين؛ وذلك؛ «لعلمهم بما دخل الكلام في الزمان المتأخر من الخلل والاستحالة عن رسمه الأول»[٤]؛ لذلك فإن من اتسعت معرفته بكلام العرب وأساليبه القديمة، ثم لاقى كلاماً يخالف ما عهده في لغة أهل عصره «لم يسرع إلى النكير فيه والتلحين. أخبرنا أبو عمرو عن أبي العباس قال: قال ابن الخطاب: أنحى الناس من لم يلحن أحداً»[٥]. ثم يشير الخطابي بعد ذلك إلى أن العرب قد تزيد في كلامها حروفاً وتحذف أخرى وأن هذا ليس بمستنكر، وإنما هو جارٍ على سنن كلام العرب وطرائقه، ويروي عن ابن الأعرابي قوله: «العرب تذكر (لا) وتلغيه وتضمر (لا) وتستعمله، وأنشد في الأول قوله:

فِـيْ بِئْـرِ لا حُـورٍ سَـرَى وَمَـا شَـعَرْ»[٦]

---

(١) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٧.

(٦) ديوان العجاج، رواية: عبد الملك بن قريب الأصمعي، عني بتحقيقه: د.عزة حسن، (سوريا: مكتبة دار الشرق، ١٩٧١م)، ص١٦.

وفي الآخر قول الشاعر:

أُوصِيكَ أَنْ تَحْمَدَكَ الأَقَارِبُ

أَو يَرْجِعَ المِسْكِينُ وَهُوَ غَائِبُ[(١)]

يريد أو يوصيك ألا يرجع المسكين خائباً»[(٢)].

إن منهجية العالم اللغوي هي التي أحالت الخطابي إلى البحث في كلام العرب عن السنن والطرائق الجارية في كلامهم. والقرآن الكريم إنما جاء بأفصح البيان وأبلغه على المعهود من كلامهم، ولم يخرج عمّا عرف من أساليب العرب في كلامها، يقول الخطابي: «فهذا وما أشبهه زيادات حروف في مواضع من الكلام وحذف حروف في أماكن أخرى منها، إنما جاءت على نهج لغتهم الأولى قبل أن يدخلها التغيير، ثم صار المتأخرون إلى ترك استعمالها في كلامهم»[(٣)].

فالباء الواقعة في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾[(٤)] باء زائدة «تزاد في مواضع من الكلام ولا يتغير به المعنى»[(٥)]. وزيادة الباء جارية في كلام العرب، ويستشهد لها بقول الشاعر:

---

(١) لأبي النجم العجلي. ورواية الديوان:

أُوصِيكِ يَا بِنْتِي فَإِنِّي ذَاهِبُ

أُوصِيكِ أَنْ تَحمَدُكِ القَرَائِبُ

وَالجَارُ وَالضَيفُ الكَرِيمُ السَّاغِبُ

ديوان أبي النجم العجلي، صنعه و شرحه: علاء الدين أغا، (الرياض: النادي الأدبي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص٦٦.

(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٨.

(٤) سورة الحج: (٢٥).

(٥) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص ٤٨.

نَـــضْرِبُ بِالـــسَّيْفِ وَنَرْجُـــو بِـــالفَرَجْ[1]

وبقول الآخر:

هُـــنَّ الحَرَائِـــرُ لا رَبَّـــاتُ أَحْمِـــرَةٍ
سُـــودُ المَحَـــاجِرِ لا يَقْـــرَأْنَ بِالـــسُّوَرِ[2]

وكذلك الشأن في الباء الواقعة في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[3] فهي زائدة؛ لأن المعنى «قادر على أن يحيي الموتى، قالوا: وإنما تدخل الباء في هذا المعنى مع حرف الجحد أليس، فألحق بحكمه، قالوا: ودخول أن إنما هو توكيد للكلام، وأنشد الفراء في مثل هذا الباء:

---

(١) * البيت بلا نسبة في:
- أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكاتب، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد الدالي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص٥٢٢.
- كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية،١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ١/ ٢٨٤.
- عبد القادر بن عمر البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيق: عبدالعزيز رباح، أحمد يوسف دقاق، (دمشق: دار الثقافة العربية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ٢/ ٢٦٦.

* وموجود في:
شعر النابغة الجعدي، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد العزيز رباح، (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤م)، ص٢١٦.

(٢) ينسب للراعي النميري و ينسب للقتال الكلابي.
انظر: - شعر الراعي النميري، دراسة وتحقيق: نوري حمودي القيسي، هلال ناجي، (بغداد: المجمع العلمي العربي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٨٦.
- ديوان القتال الكلابي، حققه و قدم له: إحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م)، ص٥٣.

(٣) سورة الأحقاف: (٣٣).

فَمَــــا رَجَعَـــــت بِخَائِبَـــــةٍ رِكَــــابُ
حَكِــيمُ بــــنُ المُــــسَيَّبِ مُنْتَهَاهَـــــا[١]

قال: فأدخل الباء، قال: وتقول: ما أظنك بقائم، فإذا حذفت الباء نصبت الذي كانت فيه بما تعمل فيه من الفعل»[٢].

لم يكن الخطابي في تحليله لموقع الباء في الآيتين الكريمتين سوى عالم لغوي نحوي، لغوي لأنه يرد الإتيان بهذه الباء إلى ما عرف من كلام العرب وجرى على سننه، ونحوي لأنه يقول عن الباء بأنها زائدة ثم يتوقف، ومن قال بأن الباء زائدة ثم توقف فهو معرب لا غير.

ومع أننا نوافق الخطابي فيما أورده عن الباء إلا أن كل هذا يعدّ خطوة أولى كان من المنتظر أن يشفعها بخطوة أخرى يحلل فيها الأسرار البلاغية (للباء)؛ لأن التوقف أمام إثبات جريان هذا الأسلوب في كلام العرب والقول بأنها زائدة، كل هذا من مهام العالم اللغوي، أما العالم البلاغي فإنه يتخذ ذلك خطوة أولى ليتجاوزها إلى خطوة أخرى هي البحث عن الأسرار البلاغية التي اقتضت التعبير بالباء في هذا السياق.

نخلص من كل ذلك إلى أن المنهجية التي انطلق منها الخطابي في رؤيته لعنصر (اللفظ) راوحت بين العقل البلاغي والعقل اللغوي. وكان العقل البلاغي باديا في محاولته إبراز دقة الألفاظ القرآنية التي تناولها بالتحليل ضمن ردوده على الشّبه المثارة حولها، لكن هذا العقل لم يطرد في جميع بحثه لدقة استخدام تلك الألفاظ، بل عاود العقل اللغوي - القائم على استقراء كلام العرب وما جرى على سننه - الظهور مرة أخرى في بعض ردود الخطابي على تلك الشّبه المُثارة.

٢- المعنى:

عندما يقول الخطابي: «وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم»[٣] فإننا نكون أمام تصور تلازمي بين اللفظ

---

(١) ينسب للقُحيف العقيلي في:
عبد القادر بن عمر البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، ٢/ ٣٩١ .
(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٤٩.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٦.

والمعنى، وأن اللفظ حامل لمعنى لا يقوم إلا به؛ إذ لا يمكن أن نتصور المعاني وهي مجردة عن ألفاظها، فالألفاظ رموز ودلائل لها، وهي الأداة المبينة عنها.

وهذا التصور التلازمي الذي يقدمه الخطابي لعلاقة اللفظ بالمعنى هو التصور الذي ساد أغلب آراء البلاغيين والنقاد، لكننا نلمس في رسالة الخطابي إدراكا خاصا (للمعنى) يتمثل في ربطه بين المعنى من جهة والعقل والفهم والفكر من جهة أخرى، يقول الخطابي: «فأما المعاني التي تحملها الألفاظ فالأمر في معاناتها أشد؛ لأنها نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار»[1].

وهذا يشير إلى أن تصور الخطابي للمعنى قائم على أساس عقلي، فالمعنى نتاج العقل والفهم؛ لذلك فإن قيمة المعنى لا تكون إلا بمقدار موافقته لما يقتضيه العقل، ودال على أن الكلام الجدير بالنظر هو الذي يحمل معان قد عمل العقل في إيجادها، ولم تكن عفو الخاطر، بل هي نتائج وولائد وبنات، ومثل ذلك لا يكون إلا بعد تلقيح وحمل مديد ومعاناة.

إن التصور العقلي الذي يقيمه الخطابي للمعنى يتلاءم مع قضية الإعجاز التي أنشأ رسالته لتحريرها وبيانها، فمن الطبيعي والغاية متجهة إلى كشف الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم أن يبني تصوره للمعنى على هذا الأساس العقلي، وما دام القرآن الكريم هو مجال البحث، فما يتضمنه من معان موافق لصريح العقل، فإن قصر العقل عن إدراك بعض أسرار تلك المعاني، فذلك لقصور العقل وكمال القرآن، فهو تنزيل رب العالمين.

وهذا الإعلاء الذي يوليه الخطابي للمعاني يتواءم مع ما تحويه من قيمة، «فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها»[2]، وبما أن مقتضى العقل هو أساس تصور المعنى فستأتي (الاستقامة) صفة منسجمة مع هذا الاقتضاء؛ لأن الاستقامة لا

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧.

تكون إلا حيث يكون اقتضاء العقل، وهذا ما وجه الخطابي إلى جعلها صفة ملازمة للمعنى، فهو عندما أراد أن ينفي عن قول مسيلمة الفائدة والبلاغة قال: «أما قول مسيلمة في الضفدع فمعلوم أنه كلام خال من كل فائدة؛ لا لفظه صحيح، ولا معناه مستقيم، ولا فيه شيء من الشرائط الثلاث التي هي أركان البلاغة»[1]، فاستقامة المعنى شرط من شرائط بلاغة الكلام، بدونها يسقط الكلام ويهوي إلى مدارك الدونية.

وإذا كانت مطابقة المعنى لما يقتضيه العقل متلائم مع جوهر قضية الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم فإننا نستطيع تعميمها على البلاغة الإنسانية؛ إذ تبقى القدرات البيانية للإنسان خاضعة لأحوال نفسه التي تحاكي العقل حينا، وتفارقه حينا آخر إلى استمداد صورها ومعانيها من عالم الخيال الذي يغيب فيه الاحتكام العقلي، لا غيابا كليا، بل غيابا جزئيا، حتى لا تصبح الصور والمعاني ضربا من التهويم والاختلاط؛ لذلك فإن الغياب الجزئي عبر الارتباط بالخيال الإنساني كان مؤذنا بعدم التطابق التام بين هذه المعاني والصور وبين اقتضاءات العقل وأحكامه.

٣ - النظم:

النظم كما هو معروف مصطلح بلاغي، ويعد من أهم المصطلحات التي استأثرت بحديث واسع لدى البلاغيين. وإذا كان القاضي عبد الجبار قد سبق عبد القاهر في توطيد الحديث عن مضمونه وجوهره، ثم جاء عبد القاهر فصاغ منه نظرية بلاغية متكاملة، فإن الخطابي يعد من أهم البلاغيين الذين سبقوا القاضي عبد الجبار وعبد القاهر تناولا لهذا المفهوم البلاغي. وقد انطلق في حديثه الخطابي عن هذا العنصر من واقع نظرة بلاغية بالدرجة الأولى، فهو لديه طريقة في التأليف «بين الألفاظ والمعاني، والمعاني على نحو متلائم متشاكل»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٥، ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧.

إن تصور الخطابي للنظم قائم على أنه رباط يصل بين الألفاظ بعضها ببعض، وفي الوقت ذاته يصل بين المعاني بعضها ببعض[1]، فهو كما يقرر «لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه ببعض، فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان»[2]، وهذا تصور منبثق عن مرجعية العقل البلاغي المستند إلى البحث عن الأنسجة الداخلية التي تربط أجزاء الكلام وتلائم بينها حتى يخرج الكلام وقد أخذت الكلمات بأعناق بعضها البعض، وتلاحمت فيما بينها حتى غدت وكأنها كلمة واحدة.

وطرائق هذا النظم الذي يربط الألفاظ والمعاني على نحو متلائم لا يمكن حصرها؛ لأنها تعتمد على (التأليف) الذي يخرج عن حد الحصر إلى تعددية التركيب وفقاً لما يقتضيه الكلام؛ لذلك فإن الذات الإنسانية مهما بلغت من قدرات بيانية تظل عاجزة عن استيفاء جميع وجوه النظوم، وتبقى ذاتاً مجتهدة في بحثها عن الأفضل والأحسن.

يقول الخطابي: «ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله»[3]. ولا شك أن فكرة المباينة بين قصور البلاغة الإنسانية وكمال البلاغة القرآنية هي التي تدفع الخطابي إلى هذا التقرير والوصول إلى هذه النتيجة.

وإذا كان الخطابي في حديثه عن النظم يشير إلى التأليف والتركيب فإننا نلمح استثار حديث التلاحم والترابط بين أجزاء الكلام على تحديده لمفهوم النظم، ومع إيماننا بأنه لا انفصال بين القضيتين؛ إذ إن إحداهما مفضية إلى الأخرى، فلا تلاحم بين أجزاء كلام ضعيف التأليف، فإن تركيز الخطابي على دور النظم في تلاحم الكلام

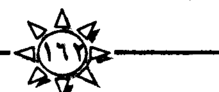
(١) انظر: د. علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، ص٧٦.

(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧.

وترابط أجزائه جعل حديثه عن النظم ينأى عن العلاقات السياقية والتركيبية التي تناولها غيره من البلاغيين، وظل حديثه عن ترابط أجزاء الكلام بعيداً عن الجو العلائقي بين الكلمات مكتفياً بالإشارة إلى ضرورة تلاحم عناصر الكلام وتلاؤمه.

من هنا فإن منهج الخطابي في تحرير العنصر الثالث من عناصر الكلام (النظم) مبني على نظرة عامة تشير إلى تلاحم الكلام وترابطه، وعبر هذا النظم تنشأ تآليف متعددة للكلام لا تنقضي، لكن هذا التحرير جاء خالياً من البحث عن العلاقات الإسنادية والتعالقية للكلام التي اتسع مجال بحث النظم فيها عند من تلاه، وبهذا فإن منهجه في معالجته النظم اتجه إلى النتيجة - التلاحم - ولم يعالج السبب - التأليف والتركيب - معالجة مستفيضة. ثم إن حديثه عن هذا العنصر - النظم - يعدّ من أفقر العناصر الثلاثة استحواذا على الشاهد والتمثيل.



المطلب الثالث
المعارضة والقرآن

عرض الخطابي في قسم من رسالته لبعض المحاولات التي حاولت أن تعارض القرآن الكريم على نحو ما عُرف من معارضات مسيلمة الكذاب وغيره. نستطيع أن نلتمس في تحليل الخطابي لبعض هذه المعارضات الساقطة ومقارنتها بالبيان القرآني جوانب من منهج الخطابي في التحليل تنطلق من التصور الرئيسي الذي يحكم الجزء الأكبر من منهجه التحليلي، وهو قصور اللسان البشري أمام البلاغة القرآنية، ومدى انعكاس ضعف النفس الإنسانية على ما تبوح به من كلام.

ولأن الخطابي مؤمن بأن هذه المعارضات التي حاولت أن تعارض القرآن الكريم معارضات ساقطة فإنه ينفي عنها حيازتها أوصاف المعارضات الحقيقية وشرائط المعارضة الحقيقية؛ لأنها مجرد «استراق واقتطاع من عرض كلام القرآن واحتذاء لبعض أمثلة نظومه، وكلا لن يبلغوا شأوه أو يصيبوا في شيء من ذلك جذوة»[1]؛ لذلك يلجأ الخطابي إلى عرض بعض المعارضات التي تمت بين الشعراء فيما بينهم ليدل على شرائط المعارضة الحقيقية وليبين من ثم مدى خلوّ معارضات مسيلمة وغيره للقرآن من هذه الشرائط.

١- معارضات داخل اللسان البشري (موازنات داخلية):

في هذا القسم - كما أسلفت - سنتناول منهج الخطابي في تحليل المعارضات التي جرت بين الشعراء، ونستطيع أن نجمل أهم إجراءات هذا المنهج في التالي:

أ - الابتداءات:

أورد الخطابي تلك المعارضة المشهورة التي جرت بين امرئ القيس والحارث بن التوأم اليشكري. أوردها مصدرة بالقول الذي يقول بأن امرأ القيس كان «ينازع كل من قيل: إنه يقول شعراً، فنازع الحارث بن التوأم، فقال امرؤ القيس:

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٨.

أحَـــار تُـــرَى بُرَيْقًـــا هَـــبَّ وَهْنًـــا[١]

فقال الحارث:

كَنَـــار مَجُـــوسَ تُـــسْتَعِرُ اســـتِعَارا»[٢]

إلى أن بلغا إلى البيت السابع فقال امرؤ القيس:

فَلَـــمْ تُـــرَ مِثْلَنـــا مَلِكًـــا همَامًـــا

فقال الحارث:

وَلَـــمْ تُـــرَ مِثْـــلَ هَـــذَا الْجَـــار جَـــارا

ثم أورد الخطابي قول ابن سلام: «فلما رآه امرؤ القيس قد ماتنه، ولم يكن في ذلك الدهر شاعر يماتنه آلى ألا ينازع الشعر بعده أحداً»[٣].

نستطيع أن نسمي هذه المعارضة معارضة البناء الواحد؛ لأنَّ كلا الشاعرين أسهم في بناء هذه القصيدة المكونة من تلك الأبيات السبعة، فقد كان امرؤ القيس يقول الشطر الأول ثم يكمل الحارث الشطر الثاني.

إن أهم ما نلمحه في تحليل الخطابي لهذه المعارضة تركيزه لا على ما في الأبيات من صور وتراكيب، بل على ناحية أخرى تتعلق بالمساحات المتاحة للأديب في إنشاء أدبه، أي التركيز على العنصر الأول من عناصر العمل الأدبي – الأديب -. وهذه منهجية في النظر لا يستطيع أن يتناولها الخطابي في مواطن أخرى من رسالته التي كتبها خدمة لقضية الإعجاز القرآني؛ نظراً لتعلقها بالذات العليّة، أما هنا فالمجال متاح طالما أن الموازنة قائمة ضمن حدود اللسان البشري بين شاعرين، لا بين البيان الإنساني والبيان القرآني.

ويرى الخطابي أن للحارث في هذه المباراة ما ليس لامرئ القيس، فامرؤ القيس مبتدئ، ومجال الاختيار أمام المبتدئ فسيح، أما الحارث فإنه «مقصور القيد ممنوع من

---

(١) ديوان امرئ القيس، ص١٤٧.

(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٥٩، ٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٦١.

التصرف إلا في الجهة التي هو بإزائها»[1]؛ لذلك فإن مجالات الإبداع متاحة لامرئ القيس أكثر من الحارث، ومع ذلك فإن الحارث على ما قُيِّد به جارى امرأ القيس وماتنه فاستحق التقديم عند الخطابي لأجل هذه المجاراة ضمن حدود المقيّد، ثم إذا أضفنا إلى ذلك ما جاء به «من حسن التشبيه والتمثيل الذي خلا منه كلام امرئ القيس»[2] ازددنا يقيناً باستحقاقه التقديم.

ب- الصورة:

حفلت منهجية الخطابي في التحليل، بالصورة التي لأجلها يتراتب البيان فيتقدم شاعر ويتأخر آخر. هذا ما نجده في تحليله الموازن بين وصف الليل عند كل من امرئ القيس والنابغة الذبياني في أبياتهما المعروفة.

قول امرئ القيس:

وَلَيْـــلٍ كَمَـــوجِ البَحْـــرِ أرْخَـــى سُـــدُولَهُ
عَلَـــيَّ بِـــأنْوَاعِ الهُمُـــومِ لِيَبْتَلـــي
فَقُلْـــتُ لَـــهُ لَمَّـــا تَمَطَّـــى بِـــصُلْبِهِ
وَأرْدَفَ أعْجَـــازًا وَنَـــاءَ بِكَلْكَـــلِ
ألا أيُّهَـــا اللَيْـــلُ الطَويـــلُ ألا انْجَلـــي
بِـــصُبْحٍ وَمَـــا الإصْـــبَاحُ مِنْـــكَ[3] بِأمْثَـــلِ
فَيَـــا لَـــكَ مِـــن لَيـــلٍ كَـــأنَّ نُجُومَـــهُ
بِكُـــلِّ مُغـــارِ الفَتْـــلِ شُـــدَّت بِيَـــذْبُلِ[4]

وقول النابغة:

كِلِـــيني لِهَـــمٍّ يَـــا أُمَيمَـــةَ ناصِـــبِ
وَلَيْـــلٍ أُقاسِـــيهِ بَطِـــيءِ الكَواكِـــبِ

---

(١) المصدر نفسه، ص٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص٦١.

(٣) رواية الديوان: «فيك».
ديوان امرئ القيس، ص ١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨، ١٩.

نُطَــاوِلَ حَتَّــى قُلْــتُ: لَــيْسَ بِمُــنقَضٍ
وَلَــيسَ الَّــذي يَرعَــى النُّجــومَ بِآيِــبِ
وَصَـــدرٍ أَرَاحَ اللَيْـــلُ عَـــازِبَ هَمِّـــهِ
تَـضَاعَفَ فيــهِ الحُـزْنُ مِـن كُـلِّ جَانِـبِ[١]

بدأ الخطابي تحليله بإبداء إعجابه بافتتاحية النابغة (كليني لهمٍّ يا أميمة ناصبٍ) وقال بأنه: «متناه في الحسن، بليغ في وصف ما شكاه من همه وطول ليله، ويقال: إنه لم يبتدئ شاعر قصيدة بأحسن من هذا الكلام»[٢]. وفي حقيقة الأمر، أن هذا وصف يقوم على الإطراء دون بيان أسباب هذا الحسن، ولم كان كذلك.

ويقول الخطابي عن قول النابغة: (وصدر أراح الليل عازب همه): «مستعار من إراحة الراعي الإبل إلى مباتها. وهو كلام مطبوع سهل يجمع البلاغة والعذوبة»[٣].

الخطابي يركز على ما في البيت من استعارة دون تحليل لجمالها. لكن الذي يستوقفنا في كلام الخطابي قوله بأنه: «كلام مطبوع سهل يجمع البلاغة والعذوبة» ما المقصود بالعذوبة؟ وهل تنفصل عن البلاغة حتى قال بأن النابغة جمع بينهما.

عند عودتنا إلى قول سابق للخطابي نجد أن العذوبة لديه تعادل الرقة والسلاسة في مقابل الفخامة والجزالة، هذا ما نجده عند وصفه لبلاغة القرآن بأنها حازت من كل قسم من أقسام الكلام الثلاثة على حصة، وأخذت من كل نوع شعبة «فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة»[٤].

من هنا فإن مصطلح (البلاغة) لدى الخطابي مختص بالفخامة دون العذوبة، وبهذا فالعذوبة صفة حميدة للكلام لكنها لا تدخل ضمن نطاق مصطلح (البلاغة)،

---

(١) ديوان النابغة الذبياني، الطبعة الثالثة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف)، ص٤٠، ٤١.

(٢) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٤) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٢٦.

وتأكيداً لهذا الذي سقناه يقول في موضع ثالث عن بلاغة القرآن: «وإنما المختار منه النمط الأقصد الذي جاء به القرآن، وهو الذي جمع البلاغة والفخامة إلى العذوبة والسهولة»[1]. فهذا يؤكد أن مصطلح (البلاغة) لديه دائماً ما يكون مقروناً بالفخامة وأن العذوبة صفة لا تحويها كلمة (البلاغة) عند الخطابي، فإن جمعتا في بيان ما، كان ذلك ميزة يمتاز بها هذا البيان.

ومع هذا الإعجاب الذي قدمه الخطابي لأبيات النابغة إلا أنه يفضل عليها أبيات امرئ القيس، وذلك لما حوته من «ثقافة الصنعة، وحسن التشبيه، وإبداع المعاني ما ليس في أبيات النابغة؛ إذ جعل لليل صلباً وأعجازاً وكلكلاً، وشبه تراكم ظلمة الليل بموج البحر في تلاطمه عند ركوب بعضه بعضاً حالاً على حال، وجعل النجوم كأنها مشدودة بحبال وثيقة فهي راكدة لا تزول ولا تبرح، ثم لم يقتصر على ما وصف من هذه الأمور حتى عللها بالبلوى ونبه فيها على المعنى، وجعل يتمنى تصرم الليل بعمود الصبح لما يرجو فيه من الروح، ثم ارتجع ما أعطى واستدرك ما كان قدمه وأمضاه، فزعم أن البلوى أعظم من أن يكون لها في شيء من الأوقات كشف وانجلاء، والمحنة فيها أغلظ من أن يوجد لذاتها في حال من الأحوال دواء وشفاء»[2].

حرصت على نقل هذا النص على طوله لما حواه من إشارات إلى ما تضمنته أبيات امرئ القيس من صور، سواء كانت صوراً تشبيهية كتشبيه الليل بموج البحر، أو تشبيه نجومه وكأنها مشدودة بحبال وثيقة، أو كانت صورًا استعارية كجعل امرئ القيس لليل صلبًا وأعجازًا وكلكلاً.

كانت هذه الصور سببًا في تفضيله أبيات امرئ القيس على أبيات النابغة؛ مما يعني احتلال الصورة قيمة كبرى في منهج الخطابي التحليلي، فبها يمتاز شاعر على آخر، لكننا مع هذا لا نجد في كلام الخطابي ما يعين على تفسير جمال هذه الصور سوى هذا

(١) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٣.

الوصف العام، فإذا أخذنا في اعتبارنا الزمن الذي كان فيه الخطابي، وإذا أخذنا كذلك أنه ما قصد برسالته إلا قارئاً نوعيًّا تكفيه اللمحات السريعة لفهم دلالات هذا التفضيل، قدرنا أسباب إيجازه واكتفائه بمثل ذلك الوصف الذي يبدو لنا اليوم وصفاً عاماً يغيب عنه التفصيل والتقصي.

ج- الخصوصية:

نلمح في تحليل الخطابي للمعارضات جانباً آخر من جوانب منهجه، وهو عنايته بالخصوصيات البيانية التي يمتاز بها الشاعر وتكون مناطاً لتفوقه البياني. فالأعشى والأخطل امتازا بوصف الخمر، وذو الرمة امتاز بوصف الأطلال والدمن، والشماخ بوصف الحمر وهكذا[1].

يرى الخطابي أن الموازنة الحقيقية بين الشعراء هي تلك التي تقام في ضوء هذه الخصوصيات البيانية التي امتاز بها كل واحد منهم، فإذا أردنا – مثلاً – أن نقيم موازنة بين الأعشى وذي الرمة فعلينا أن نعمد إلى ما امتاز به كل واحد منهما، فإذا كان الأعشى قد أجاد في صفة الخمر، وذو الرمة في صفة الأطلال ونعوت البراري والقفار، فيجب أن نجمع شعر الأعشى في الخمر، وشعر ذي الرمة في صفة الأطلال، فننظر إلى إجادة كل واحد منهما في الباب الذي امتاز به، فنقيم موازنتنا عبر الإدراك الواعي لخصوصية التفوق عند كل أديب، ثم نقول: «فلان أشعر في بابه ومذهبه من فلان في طريقته التي يذهبها في شعره، وذلك بأن تتأمل نمط كلامه في نوع ما يعني به ويصفه، وتنظر فيما يقع تحته من النعوت والأوصاف، فإذا وجدت أحدهما أشد تقصياً لها، وأحسن تخلصاً إلى دقائق معانيها، وأكثر إصابة فيها حكمت لقوله بالسبق، وقضيت له بالتبريز على صاحبه، ولم تبال باختلاف مقاصدهم وتباين الطرق بهم فيها»[2].

إن اختلاف مقاصد الشعراء وطرائقهم لا يقف عائقاً أمام النظرة الموازنة لتحليل طرائقهم، بل إن الوقوف أمام هذه الطرائق المختلفة ينم عن نظرة موضوعية عادلة في

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٥، ٦٦.

التحليل تستقصي إجادة كل شاعر في الفن الذي يحسنه، ثم البحث عن مدى هذه الإجادة وأيّهم كان أكثر استقصاء وإتقاناً؛ لأنه لا يمكن أن نقيم موازنة بين شعر الأعشى وشعر جرير – مثلاً – في الخمر، ثم نحكم للأعشى بالتقدم على جرير، فهذه نظرة جائرة؛ لأنها جمعت بين ما امتاز به الأعشى وعرف، وبين ما لم يمحض جرير شعره له.

من هنا فإن الخطابي يقدم رؤية خاصة في التحليل تبني تصوراتها على البحث عن خصوصيات الشعراء ومذاهبهم، وأن لكل شاعر طريقة خاصة في إبداعه، يجب على المحلّل البلاغي أن يبحث عنها، ويقف على صفتها، حتى يدرك الأنسجة الداخلية التي تصوغ شعر كل شاعر، وتسم إبداعه بميسم خاص، يتمايز فيه عن الشعراء الآخرين، وهذا ليس مختصًا بالبحث عن الطرائق المختلفة للشعراء، بل يشتمل البحث كذلك عن الخصوصية الشعرية لدى الشعراء الذين امتازوا في فن واحد كالأعشى والأخطل اللذَيْن تمايزا في صفة الخمر، لكن يبقى لكل واحد منهما خصوصية في النظرة والأسلوب تباين ما عليه الآخر.

إن الوصول إلى هذه الخصوصيات والوقوف عليها ليعدّ من أهم مراتب التحليل البياني، وإذا ما وصل إليها المحلل يكون بذلك قد بلغ رتبة رفيعة في التحليل البلاغي.

بقي أنْ أقول: إن هذا التركيز على الخصوصيات البيانية في منهج الخطابي يشير إلى المفارقة بين مناهج البيان القرآني عن معاني الهدى، ومناهج البيان البشري عن المعاني النفسية المتحوّلة، وأنَّ مناط التحدي لم يكن في حقائق المعاني المصورة بل في مناهج تصويرها.

٢- معارضة اللسان البشري للقرآن الكريم (موازنات خارجية):

يرى الخطابي في تلك المعارضات التي حاولت أن تعارض القرآن الكريم بأنها معارضات خلت من شرائط المعارضة الحقيقية. وسنحاول فيما يأتي أن نكشف عن منهجه في تحليل فساد تلك المعارضات.

تعدّ العناية بطرائق الصيغ، وتراكيبها، وملاءمتها للمعاني والسياق الواردة فيه، من الجوانب التي أولاها الخطابي عنايته عندما حلل فساد تلك المعارضات. فهو عندما يعرض لقول بعضهم: «الفيل وما أدراك ما الفيل...» [١] يرى أن مثل هذه الفاتحة لا تكون إلا «مقدمة لأمر عظيم الشأن فائت الوصف متناهي الغاية في معناه» [٢]. وذلك كقول الله تعالى: ﴿ٱلْحَاقَّةُ ۝ مَا ٱلْحَاقَّةُ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحَاقَّةُ﴾ [٣] وقوله تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾ [٤]، فهاتان المقدمتان في قول الله تعالى جاءتا للحديث عن يوم القيامة وما فيه من أهوال عظيمة، وهذا ملائم لما جاءت عليه صيغ افتتاحية السورتين التي ناسبت دلالتها على هذا الأمر العظيم. أما صاحب المعارضة فقد جاء بهذه الصيغة الدالة على أمر عظيم في سياق حديث عن أمر يسير وهو «دابة يدركها البصر مدى اللحظة، ويحيط بمعانيها العلم في اليسير مدة الفكر، ثم اقتصرت من عظيم ما فيه على ذكر المشفر والذنب» [٥] وهذا الاقتصار على ذكر المشفر والذنب في عجز الكلام دال على فساد التلاؤم بين صدر الكلام وعجزه؛ لأن صدره دالّ على أن ما سيأتي أمر عظيم، يقول الخطابي: «أيّ صغير ما أتيت به في عجز كلامك من عظيم ما أصميته في صدره، ويسير ما رضيت به في آخره من كثير ما أنميته في أوله» [٦].

إن منهجية الخطابي في التحليل تعنى بالملاءمة بين صيغ الكلام وما تحمله من دلالات تناسب السياق الواردة فيه، وتعنى في الوقت ذاته بتناسب المعاني في الكلام ومدى ملاءمة أوله لآخره.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٣) سورة الحاقة: ١، ٢، ٣.

(٤) سورة القارعة:١، ٢، ٣.

(٥) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٦٧.

(٦) المصدر نفسه، ص٦٧.

نجد كذلك في تحليله لإحدى المعارضات الأخرى عناية بالأثر الدلالي للفظة ومدى ملاءمتها للسياق الواردة فيه، فقول المعارض: «ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى»[1] قول ساقط؛ لأنه «وضع كلمة الانتقام (فعل) في موضع كلمة الإنعام»[2]. فلفظة (الفعل) تستعمل في سياق العقوبات لا في سياق الإنعام، ثم يذكر الخطابي شواهد على ذلك من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ﴾[4] وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[5].

فكل هذه السياقات دالة على أن لفظ (الفعل) لا يكون إلا في موطن الانتقام والعقاب لا الإنعام، وحديث المعارض حديث عن الحبلى وهذا موطن إنعام لا انتقام؛ لذلك فقد استخدم لفظ (الفعل) في غير موضعه؛ فبان ضعف ما جاء به من المعارضة. وهذه الإشارة من الخطابي تأتي تأكيداً على عنايته بقيمة اللفظ في السياق الوارد فيه مما تناولناه في موطن سابق من هذا الفصل.

وتمتد نظرة الخطابي التحليلية إلى رؤية تكاملية في بعض تحليلاته تشمل جميع عناصر الكلام، من ذلك ما عقب به على قول مسيلمة في الضفدع: «يا ضفدع نقي كما تنقين، لا الماء تكدرين، ولا الوارد تنفرين»[6]. يقول الخطابي عن هذا القول: «أما قول مسيلمة في الضفدع فمعلوم أنه كلام خال من كل فائدة، لا لفظه صحيح، ولا معناه مستقيم، ولا فيه شيء من الشرائط الثلاث التي هي أركان البلاغة، وإنما

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٩.

(٣) سورة الفيل، آية (١).

(٤) سورة النساء، آية (١٤٧).

(٥) سورة إبراهيم، آية (٤٥).

(٦) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٥٥.

تكلف هذا الكلام الغث لأجل ما فيه من سجع، والساجع عادته أن يجعل المعاني تابعة لسجعه، ولا يبالي بما يتكلم به إذا استوت أساجيعه واطردت»[1].

ينظر الخطابي إلى قول مسيلمة عبر عناصر الكلام الثلاثة: اللفظ، والمعنى، والنظم. فيصف لفظه بعدم الصحة. ومعناه بخلوه من الاستقامة، واختلال اللفظ والمعنى مؤذن بطبيعة الحال باختلال العنصر الثالث (النظم). ومع أن الخطابي لا يفصّل في اختلال هذه العناصر الثلاث إلا أن إشارته لها جميعاً في سياق تعقيبه على قول مسيلمة تنم عن وعي تكاملي في تحليل الكلام.

أما ما ذكره حول السجع وأن الساجع يجعل المعاني تابعة لسجعه، فإنما هو قول قد قرره الرماني في رسالته.

وبهذا يكون الخطابي قد قدم عبر تحليله لهذه المعارضات رؤية متميزة في تحليل الكلام دلت على وعي تكاملي في النظر إلى عناصر البيان.

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٥، ٥٦.

المبحث الرابع
الأثر النفسي

آخر ما يمكن أن أشير إليه في منهج التحليل لدى الخطابي تركيزه على أثر الكلام والبيان في نفس المتلقي، وجعله الأثر النفسي الذي يحدثه القرآن الكريم وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني، يقول الخطابي: «قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم. وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس. فإنك لا تسمع كلامًا غير القرآن منظومًا ولا منثورًا، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه. تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها، فكم من عدوّ للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول. وأن يركنوا إلى مسالمته، ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاة، وكفرهم إيماناً»[1].

ويعد الدكتور صلاح عبد الفاتح الخالدي، الخطابي «أول من اعتبر هذا التأثير القرآني وجهاً خاصًا من وجوه الإعجاز»[2].

وفي حقيقة الأمر، أن أولية الخطابي بهذا الجانب محل نظر لا تقرير، وكيف تكون محل تقرير ونص الخطابي نفسه ينصّ على معرفة الشاذ من آحادهم. فكل ما يمكن تقريره هو أنه كان للخطابي عناية واضحة بأثر البيان في نفس سامعه والبيان القرآني بصورة أخص.



(١) حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص٧٠.

(٢) د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، البيان في إعجاز القرآن، الطبعة الثالثة، (عمّان: دار عمار، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص٣٥٠.

الفصل الثالث

الاستواء و التفاوت

المبحث الأول: المكونات العلمية و الثقافية للباقلاني.

المبحث الثاني: مرتكزات المنهج:

المطلب الأول: الإعجاز و مستويات تلقيه.

المطلب الثاني: المتلقي الناقد ومذاهب اختيار الكلام.

المطلب الثالث: القراءة المتأملة لنماذج البيان طريق إلى معرفة إعجاز القرآن.

المبحث الثالث: بين استواء البيان القرآني و تفاوت البيان البشري:

المطلب الأول: السبك و الخصوصية.

المطلب الثاني: اللفظ.

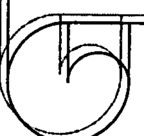
المطلب الثالث: المعنى.

المطلب الرابع: أغراض البيان.

المطلب الخامس: زيادات البيان.

المطلب السادس: نظرات خارجية تكشف بلاغة البيان.

المطلب السابع: تلاحم البيان.



الفصل الثالث

الاستواء والتفاوت

يأتي هذا الفصل مجسدا لأهم ملامح منهج التحليل البلاغي للباقلاني، وقبل أنْ نتجه إلى ذلك نقدم بين يدي هذا الفصل حديثا عن أهم المكونات العلمية والثقافية للباقلاني، لنكون على وعي بأثرها في توجيه منهجه التحليلي.

المبحث الأول

المكونات العلمية والثقافية للباقلاني

بعد استقراء للمصادر التي عرضت لسيرة الباقلاني العلمية وجهوده في التصنيف يستبين لنا أنّ أهم ما ارتكزت عليه ثقافة الباقلاني مكونان رئيسان هما: الفقه وأصوله، وعلم الكلام. وفيما يأتي بيان ذلك.

١- الفقه وأصوله:

ذهب أكثر من أرّخ للباقلاني كابن فرحون المالكي، وعبدالحي الحنبلي، واليافعي وابن تغري بردي إلى أنّ الباقلاني كان مالكيا في الفقه[(١)]. وقال القاضي عياض بأنَّ أبا الحسن بن جهضم الهمذاني ذكر في كتابه الباقلاني فقال عنه: «كان شيخ المالكيين في وقته، وعالم عصره، المرجوع إليه فيما أشكل على غيره»[(٢)] وقال غيره: «وإليه انتهت

---

(١) انظر: - إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ٢٦٨.

- عبد الحي بن محمد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ)، ٣/ ١٦٩.

- أبو محمد عبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م) ٣/ ٦.

- جمال الدين بن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ٤/ ٢٣٤.

(٢) القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٧/ ٤٥.

رئاسة المالكيين في وقته، وكان حسن الفقه، عظيم الجدل، وكانت له ببغداد حلقة عظيمة»[١] وقال عنه ابن عساكر في تبيين كذب المفتري: «وكان مالكيا فاضلا متورعا»[٢].

فمن الواضح أنّ هناك إجماعا على أنّ الباقلاني كان إماما في الفقه المالكي، ويعزز ذلك أنّ كثيرا من شيوخه الذين تتلمذ عليهم في الفقه هم ممن يُذكر في تراجم وطبقات فقهاء المالكية. فمنهم أبو بكر الأبهري محمد بن عبد الله شيخ المالكية في عصره، وصاحب التصانيف المهمة وله الفقه الجيد وعلو الإسناد، ولم يُعط أحد من العلم والرياسة ما أعطي الأبهري في عصره من الموافقين والمخالفين، وقد أخذ عنه الكثيرون منهم الباقلاني الذي صحبه فأطال صحبته، ومما يذكر عنه أنه أخرج في آخر حياته ثلاثة آلاف مثقال، وفرقها على تلامذته، وكانوا جماعة وافرة، وآثر الباقلاني فأعطاه منها مائة مثقال[٣].

ومن شيوخه الذين أخذ عنهم الفقه أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة٣٨٦هـ، وهو الفقيه النظار الحافظ إمام المالكية في وقته وقدوتهم وجامع مذهب مالك، وشارح أقواله، وكان واسع العلم، كثير الحفظ والرواية، وكان فصيح القلم يقول الشعر ويجيده مع صلاح و ورع وعفة، وكان يعرف بمالك الصغير، وإليه كانت الرحلة من الأقطار وكثر الآخذون عنه[٤].

كذلك فإنّ كثيرا من تلاميذ الباقلاني الذين درسوا على يديه الفقه، هم من المالكية، كالقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي الذي قيل له: «مع من تفقهت؟ فقال: صحبت الأبهري، وتفقهت مع الحسن بن القصار وأبي

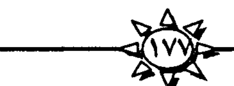
---

(١) المصدر نفسه، ٧/ ٤٥.

(٢) علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص١٢٠.

(٣) انظر: إبراهيم بن علي بن فرحون، الديباج المذهب، ص ٢٥٥٩١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٣٦، ١٣٧.



القاسم الجلاب، والذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم أبو بكر بن الطيب»[1]، ومن هؤلاء التلاميذ أبو عمران الفاسي الذي قال: «رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقهت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي، وأبي محمد الأصيلي، وكانا عالمين بالأصول، فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه مع المؤالف والمخالف حقرت نفسي، وقلت: لا أعلم من العلم شيئا، ورجعت عنده كالمبتدئ»[2]. وكان الباقلاني يعجبه حفظ أبي عمران الفاسي ويقول: لو اجتمع في مدرستي هو وعبد الوهاب لاجتمع علم مالك، أبو عمران يحفظه، وعبد الوهاب ينصره.

وقيل لأبي ذر الهروي عبد بن أحمد المالكي الأشعري: أنت من هراة فمن أين تمذهبت لمالك والأشعري؟ فقال: سبب ذلك أني قدمت بغداد لطلب الحديث، فلزمت الدارقطني، وكنت مرة ماشيا معه «إذ لقينا شابا، فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه، وعظمه، ودعا له، فقلت للشيخ: من هذا الذي تصنع به هذا؟ فقال: هذا أبو بكر بن الطيب، الذي نصر السنة، وقمع المعتزلة، وأثنى عليه. قال أبو ذر: فاختلفت إليه، وأخذت عنه من يومئذ، وأخذ عنه جماعة لا تعد، ودرسوا عليه أصول الفقه والدين والفقه»[3].

ومن تلاميذ الباقلاني الذين درسوا عليه الفقه وأصوله علي بن محمد الحريري[4]، وأبو طاهر الواعظ محمد بن علي المعروف بابن الأنباري كان رجلا صالحا وشيخا كبيرا، درس على الباقلاني الفقه وأصوله وعلم الكلام[5]، ومنهم أبو

---

(١) انظر: إبراهيم بن علي بن فرحون، الديباج المذهب، ص ١٥٩.

(٢) القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك، ٧/ ٤٦، ٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ٧/ ٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ٧/ ٤٦.

(٥) انظر: علي بن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري، ص ١٢١.
القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك، ٧/ ٤٦.

عبدالله الحسين بن حاتم الأزدي أحد الذين درسوا على الباقلاني أصول الفقه والدين[1]، والقاضي أبو محمد عبد الله بن محمد الأصبهاني، المعروف بابن اللبان «كان أحد أوعية العلم، ومن أهل الدين والفضل... صحب القاضي أبا بكر الأشعري ودرس عليه أصول الديانات وأصول الفقه»[2].

يؤكد هذا التقدم في علم الفقه و أصوله ما تذكره المصادر من مؤلفات كتبها الباقلاني، ككتابه «الأصول الكبير في الفقه» الذي أشار إليه في كتابه «التمهيد» عندما قال: «وقد شرحنا هذا الكلام في أصول الفقه بما يغني الناظر فيه، إنْ شاء الله»[3] فقد ذهب محققا التمهيد إلى أنه يريد كتاب: الأصول الكبير في الفقه[4].

كذلك تذكر المصادر أنَّ له كتاب «مسائل من الأصول»[5]، وكتاب «التقريب والإرشاد في الفقه» قال عنه القاضي عياض: «كتاب كبير»[6]، وكتاب «الأصول الصغير في الفقه» ولعله الكتاب الذي حققه د.عبدالحميد بن علي أبو زنيد وجاء بعنوان: «التقريب والإرشاد الصغير»، إذ يقول محقق الكتاب: «وقد ذكر القاضي عياض للباقلاني ثلاثة كتب تسمى بالتقريب والإرشاد، أحدها الكبير والثاني الأوسط والثالث الصغير. وقد أحال الباقلاني في موضعين من الكتاب الذي بين أيدينا إلى الكبير والأوسط. مما يدل على أنَّ الكتاب الذي بين أيدينا هو «التقريب والإرشاد الصغير». كما يشهد إلى أنَّ الكتاب الذي بين أيدينا هو الصغير لا الكبير

(١) انظر: علي بن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري، ص ٤٢ و ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

وانظر: - عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب، ٣/ ٢٧٤.

(٣) أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المُعَطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، ص ١٤٦.

(٤) انظر: أبوبكر الباقلاني، التمهيد، ص ٢٥٨، هامش(١).

(٥) القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك، ٧/ ٦٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧/ ٦٩.

ولا الأوسط أنّ أبا المظفر الإسفراييني في كتابه التبصير والدين ذكر أنّ كتابه الكبير يشتمل على عشرة آلاف ورقة. والذي بين أيدينا لا يزيد على ألف صفحة»[١].

ويتحدث المحقق عن مكانة هذا الكتاب فيقول عنه بأنه: «أول كتاب مستوعب لجميع مباحث أصول الفقه. ويمتاز عن كتاب القاضي عبدالجبار – العمد – بخلوه عن قواعد المعتزلة الأصولية، بل وجّه الباقلاني همه فيه إلى إبطال قواعد المعتزلة التي لها علاقة بأصول الفقه كالقول بالتحسين والتقبيح العقليين، ووجوب الأصلح على الله، وخلق العباد وأفعالهم وغيرها. كما أنّ أهمية الكتب تكمن – أيضًا – في كون كل من جاء بعد الباقلاني من المتكلمين كان عالة عليه، لابد وأنْ يزين كتابه بذكر أقوال الباقلاني. فالعثور على كتاب «التقريب والإرشاد» - في نظري - يعتبر حدثا مهمًّا بالنسبة للمتخصصين في علوم الشريعة عموما وأصول الفقه خصوصا»[٢].

وللباقلاني كتاب «المقنع في أصول الفقه»[٣]. كل هذا يعزز ما ذكرناه من تقدم الباقلاني في علم الفقه و أصوله.

٢- علم الكلام:

يعدّ الباقلاني واحدا من أهم أعلام المذهب الأشعري. وكان من الطبيعي ألا يكون قد وصل إلى هذه المكانة إلا من تسلح بعلم الكلام لأجل ما تستدعيه طبيعة الدفاع عن المذهب من قوة في المناظرة والحجاج وردّ شبه الخصوم، إلى غير ذلك من لوازم الدفاع والنصرة للمذهب.

ومن المعلوم «أنّ حركة الأشعرية أعقبت اتجاه الدولة إلى مذهب أهل السنة أيام المتوكل وحملتها على المعتزلة بعد محنة خلق القرآن التي لعب فيها القاضي أحمد بن أبي

---

(١) أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، الطبعة الثانية، قدّم له وحققه وعلّق عليه: د.عبدالحميد بن علي أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة،١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٣) القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك، ٧/ ٦٩.

دؤاد وابن حنبل والجاحظ وابن عبد الملك الزيات أدوارا خطيرة، واضطر أصحاب السنة وفقهاؤهم إلى الأخذ بآراء المتكلمين وتوسط الأشاعرة بين أصحاب السنة والمعتزلة في النظر في العقيدة وأصول الدين، فهم يأخذون أو يميلون إلى التسليم بعقيدة أهل السنة وإنْ كانوا يذهبون في التدليل عليها والنظر فيها مذاهب المتكلمين والمعتزلة»[1].

لذلك لم يكن غريبا أنْ تتحدث المصادر عن تقدم الباقلاني - كونه أحد أهم أعلام المذهب الأشعري - في علم الكلام ومدى ما بلغه من بُعْدِ شأوٍ في الحجاج، يقول عنه صاحب مرآة الجنان: «من سمع مناظرة القاضي أبي بكر لم يستلذ بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء و المترسلين»[2]. ويقول عنه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد: «كان أعرف الناس بعلم الكلام، وأحسنهم خاطرا، وأجودهم لسانا، وأوضحهم بيانا، وأصحهم عبارة، وله من التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم»[3]. أما الذهبي فقال: «يضرب المثل بفهمه وذكائه»[4]، ووصفه ابن خلكان «بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، وسمع الحديث، وكان كثير التطويل في المناظرة مشهورا بذلك عند الجماعة»[5] وقال عنه ابن تيمية بأنه: «أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده»[6].

---

(١) د. محمد زغلول سلام، في مقدمة تحقيقه لكتاب الباقلاني:
- نكت الانتصار لنقل القرآن، (الإسكندرية: منشأة المعارف) ص٢، ٣.

(٢) عبدالله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان، ٣/ ٧.

(٣) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥/ ٣٧٩.

(٤) محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ١٩٠.

(٥) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، الطبعة الخامسة، تحقيق: د. إحسان عباس، (بيروت:دار صادر،٢٠٠٥م)، ٤/ ٢٦٩.

(٦) أحمد بن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى "ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية"، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه: محمد، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ٥/ ٩٨.

هذه الثقافة الكلامية التي تحاول أنْ تنتصر للأشعرية كان لابدّ أنْ تكون نتاجا لتتلمذه على أعيان في المذهب، فقد ذكرت المصادر تتلمذ الباقلاني على يد أبي الحسن الباهلي البصري صاحب أبي الحسن الأشعري، وقد ذكر عنه ابن عساكر أنه كان «إماميا في الأول، رئيسا مقدما، فانتقل عن مذهبهم بمناظرة جرت له مع الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه، ألزمه فيها الحجة حتى بان له الخطأ فيما كان عليه من مذاهب الإمامية، فتركها، واختلف إلى أبي الحسن الأشعري، ونشر علمه بالبصرة»[1]. ومن أساتذة الباقلاني كذلك ابن مجاهد صاحب أبي الحسن الأشعري وتلميذه المباشر، ويسميه الخطيب البغدادي أبا عبدالله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي المتكلم، ويقول: إنه بصري سكن بغداد، وكانت له كتب حسان في الأصول وكان معتزا بعلم الكلام[2].

ولأجل هذه المكانة المتقدمة في علم الكلام كان الباقلاني مقصدا لطلاب هذا العلم، فقد درس عليه نفر كثير علم الكلام، منهم أبو عبد الرحمن السلمي محمد بن الحسين بن موسى النيسابوري، شيخ الصوفية ومؤرخها، أخذ عن الباقلاني أثناء إقامته مع عضد الدولة بشيراز، وقرأ عليه كتاب «اللمع» لأبي الحسن الأشعري[3]. وكذلك أبو الحسن علي بن عيسى السكري الفارسي الشاعر الذي استفرغ شعره في مدح الصحابة والرد على الرافضة، صحب الباقلاني ومدحه بقصيدة طويلة أوردها الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد[4].

وإنّ كثيرا من طلابه الذين أخذوا عنه الفقه المالكي ممن عرضنا لهم فيما سبق

---

(١) علي بن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري، ص ١٢٧، ١٢٨.

(٢) انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١/ ٣٤٣.

وقارن: علي بن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري، ص ١٧٧.

(٣) انظر: عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب، ٣/ ١٩٦.

(٤) انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥/ ٣٨١، ٣٨٢.

أخذوا عنه كذلك علم الكلام كأبي ذر الهروي[١]، وأبي طاهر البغدادي الواعظ[٢]، وأبي عمران الفاسي[٣].

وبعد هذا العرض المنتقى -للتمثيل لا الحصر- لشيوخ الباقلاني وتلاميذه يلاحظ د.عبدالرؤوف مخلوف ملاحظة عامة على جميعهم فيقول: «إنهم جميعا من رجال الفقه والأصول، والعقيدة وعلم الكلام، وليس بينهم من اشتهر بدراسة النقد والبلاغة أو فن الكلمة إلا نفر قليل»[٤].

وهذا الذي لاحظه د.عبدالرؤوف متلائم مع مَنْ حمل نفسه لخدمة مذهبه والنصرة له حتى غدا أحد أهم رجال المذهب.

وكان من الطبيعي أنْ تشهد حياة الباقلاني مناظرات علمية مع أصحاب الفرق المخالفة لمذهبه أو الأديان الأخرى. فقد حدثتنا كتب الفرق والتاريخ عن مناظراته المشهورة خاصة تلك التي كانت في مجلس عضد الدولة البويهي أو في مجلس ملك الروم[٥]، يستشف منها ملكة بيانية واسعة، و سرعة في البديهة. كل ذلك يعزّز مدى ضلوعه في علم الكلام.

أما بالنسبة لجهد الباقلاني التأليفي فقد استأثر علم الكلام بمعظم هذا الجهد، وهذا واضح فيما وصلنا من آثاره المطبوعة، أو فيما وجدنا له ذكرا ضمن هذه الآثار، أو في المصادر التي عرضت للباقلاني. فمن آثاره المطبوعة التي وصلت:

١- كتاب: «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة». صدر عن لجنة التأليف و الترجمة و النشر بالقاهرة عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م بتحقيق

---

(١) انظر: عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب، ٣/ ٢٥٤.

(٢) انظر: علي بن عساكر الدمشقي، تبيين كذب المفتري، ص ١٢١.

(٣) انظر: القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك، ٧/ ٤٦، ٤٧.

(٤) د. عبد الرؤوف مخلوف، الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن دراسة تحليلية نقدية، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨م)، ص ٩٣.

(٥) القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك، ٧/ ٥١ - ٦٩.

الأستاذين: محمود محمد الخضيري، و محمد عبد الهادي ريدة.

والمتأمل في هذا الكتاب يلاحظ أنَّ الثبت لموضوعاته ومسائله «يعطي صورة لثقافة الباقلاني؛ إذ لايمكن أنْ تكون هذه هي المسائل التي عالجها في هذا الكتاب، إلا وهو قد درس علم الكلام، وأقاويل العلماء ومذاهبهم على اختلاف نزعاتهم وتباين فلسفاتهم، كما يكون قد درس تاريخ الديانات، واتجاهات الفرق والملل والنحل»[١].

٢- كتاب: « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به». قام بتحقيقه الشيخ: محمد بن زاهد الكوثري (١٢٩٦هـ_١٣٧١هـ)، وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية. صدرت طبعته الثالثة عن مكتبة الخانجي عام١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٣- كتاب: «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر». مطبوع بتحقيق ريتشرد مكارثي عام ١٩٥٨م.

٤- كتاب: «الانتصار للقرآن»، حققه: د.محمد عصام القضاة، وقامت بنشره دار الفتح بعمّان بالتعاون مع دار ابن حزم ببيروت عام ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

ومن كتبه المخطوطة:

٥- كتاب: «هداية المسترشدين، والمقنع في معرفة أصول الدين». «وقد بقي من هذا الكتاب مجلد في مكتبة الأزهر يحتوي على ٢٤٨ ورقة، كتبه محمد بن عبد الله العدوي بمدينة صور في سنة ٤٥٩هـ»[٢].

٦- كتاب: «مناقب الأئمة، ونقض المطاعن على سلف الأمة». أشار إليه في كتابه «التمهيد»[٣] «وفي الخزانة الظاهرية بدمشق، نسخة من الجزء الثاني»[٤].

ومن كتبه التي لم تصلنا، لكن نجد لها إشارات في مؤلفاته التي وصلت:

٧- كتاب: «إكفار المتأولين». أشار إليه في كتاب «التمهيد»[٥].

---

(١) د.عبد الرؤوف مخلوف، الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، ص ٨٣

(٢) السيد أحمد صقر، في مقدمة تحقيقه لكتاب: «إعجاز القرآن» للباقلاني، ص ٣٩

(٣) انظر: أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ص ٢٢٩

(٤)السيد أحمد صقر، في مقدمة تحقيقه لكتاب: «إعجاز القرآن» للباقلاني، ص ٤٢

(٥) انظر: أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ص ١٨٦

٨- كتاب: «كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد». فقد ذكره في «التمهيد»[١] أيضًا.

وهناك الكثير من كتبه أشار إليها القاضي عياض في ترجمته للباقلاني، تربو على خمسين كتابا، معظمها في علم الكلام والرد على الفرق المخالفة للمذهب. جاء ذكر بعضها فيما سقناه من آثاره المطبوعة أو المخطوطة أو التي أشار إليها الباقلاني نفسه، وبقي معظم هذه الآثار التي يحدثنا عنها القاضي عياض لّما يصل بعد. نذكر منها على سبيل المثال[٢]:

٩- كتاب «الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة».

١٠- كتاب «شرح اللمع».

١١- كتاب: «الرد على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل آي القرآن».

١٢- كتاب: «تصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب».

١٣- كتاب: «كشف الأسرار في الرد على الباطنية».

كل هذا يشير إلى أنَّ علم الكلام كان مكونا أساسيا من مكونات الباقلاني العلمية و الثقافية، سواء كان ذلك في واقعه الذي عاش،أو في إنتاجه التأليفي، إذ رأينا كيف أنَّ معظم هذا الإنتاج كان متصلا بعلم الكلام والعقائد. كل ذلك في سبيل الدفاع عن مذهبه الأشعري والرد على أصحاب الآراء المخالفة له. وتجدر الإشارة إلى أنَّ رسالة الدكتوراه التي تقدم بها د.محمد رمضان عبدالله قد خُصصت لدراسة جهد الباقلاني في علم الكلام وآرائه التي كان يتبناها[٣].

عندما تحدثنا عن «الفقه وأصوله» و«علم الكلام» بأنهما المكونان الرئيسان لثقافة الباقلاني فلم نكن نعني أنهما الوحيدان، فقد كان للباقلاني مكونات أخرى لم تبلغ في قوتها ما بلغ ذانك المكونان، لكنها على أي حال تعد روافد تصب في تشكيل ثقافة

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢) القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك، ٧/ ٦٩، ٧٠.

(٣) انظر: د.محمد رمضان عبدالله، الباقلاني وآراؤه الكلامية، (بغداد: مطبعة الأمة، ١٩٨٦م).

الباقلاني عموما.

ففي علوم القرآن نجد للباقلاني مؤلفا هو كتابه (نكت الانتصار لنقل القرآن) قام بتحقيقه د.محمد زغلول سلام.

وفي الحديث النبوي نجد تتلمذه على يد القطيعي أحمد بن جعفر بن مالك، راوي مسند الإمام أحمد، وكذلك عن الدار قطني علي بن عمر بن أحمد بن مهري بن مسعود ابن دينار بن عبدالله، الحافظ الكبير، أخذ عنه الباقلاني علم الحديث ومصطلحه.

المبحث الثاني

مرتكزات المنهج

قبل الولوج في الحديث عن سمات المنهج التحليلي للباقلاني خصصنا هذا المبحث للحديث عن دعائم أساسية رأينا ضرورة التوطئة بها، فكثير من تلك السمات كان مرتكزا على هذه الدعائم، والحديث عن تلك السمات دون بيان للدعائم إغفال للمنطلقات التي حركت الباقلاني إلى تبني رؤاه التحليلية. فلما كانت هذه الدعائم الأساس الحقيقي للمنهج كان هذا المبحث الذي يسعى إلى إيضاحها وكشفها حتى يكون وصفنا لمنهجه التحليلي منبثقا من وعي هذه الدعائم؛ لأنّ الحديث عن المنهج بمعزل عن دعائمه سيظل حديثا قاصرا عن إدراك المرتكزات التي قد لا يظهر الحديث عنها أثناء مباشرة العمل التحليلي، لكنها تكون الموجّه الأساسي إلى سلوك هذا المنهج.



المطلب الأول

الإعجاز ومستويات تلقيه

يرى الباقلانيّ أنّ الناس حيال إعجاز القرآن أربعة أصناف أو مستويات:

١- الأعجمي: الذي لا يعرف العربية. ومن كانت هذه صفته فإنه لا يمكن أنْ يقف على وجه الإعجاز الحقيقي للقرآن الكريم، وعليه أنْ يفزغ إلى تقليد الفصحاء من أهل اللسان العربي الذين عرفوا إعجاز القرآن الكريم وسلّموا به، فيعلم بعلمهم أنّ القرآن معجز، يقول الباقلاني: «قد بينا أنه لا يتهيأ لمن كان لسانه غير العربية، من العجم والترك وغيرهم، أنْ يعرفوا إعجاز القرآن إلا بأنْ يعلموا أنّ العرب قد عجزوا عن ذلك. فإذا عرفوا هذا - بأنْ علموا أنّهم قد تحدوا إلى أنْ يأتوا بمثله، وقرعوا على ترك الإتيان بمثله، ولم يأتوا به - تبينوا أنهم عاجزون عنه. وإذا عجز أهل ذلك اللسان، فهم عنه أعجز»[1].

٢- العربي الذي لا دراية له بعلم الفصاحة: وهذا مِثْلُ سابقه. فلِخُلُوِّ وفاضه من علم الفصاحة والبلاغة فإنه لا يمكنه الوقوف على الوجه المعجز للقرآن الكريم، فعليه - كذلك - تقليد من كانت له دراية متناهية في علم الفصاحة، فيسلم بتسليمه أنّ القرآن معجز.

يقول الباقلاني: «إن من كان من أهل اللسان العربي - إلا أنه ليس يبلغ في الفصاحة الحدّ الذي يتناهى على معرفة أساليب الكلام، ووجوه تصرف اللغة، وما يعدّونه فصيحا بليغا بارعا من غيره - فهو كالأعجمي: في أنّه لا يمكنه أنْ يعرف إعجاز القرآن، إلا بمثل ما بينا أنْ يعرف الفارسي الذي بدأنا بذكره، وهو ومن ليس من أهل اللسان سواء»[2].

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

فإذا قلنا بأنَّ الصنفين الأول والثاني هما - لدى الباقلاني - في مستوى واحد، هو مستوى التقليد؛ فإنَّا لا نعدو الحقيقة في هذا القول.

٣- المتوسط في علم العربية: وهو من كان في «صنعة الأدب متو سطا، وفي علم العربية متبينا»[١]، لكنه لم يبلغ التناهي في علم الفصاحة والبلاغة. هذا المستوى يمكنه أنْ يدرك إعجاز القرآن، ولكن من بعد لوازم يلزمه بها الباقلاني، سنبيِّن عنها فيما سيأتي. فإنْ خلا من تلك اللوازم فعليه أنْ يلزم التقليد كسابقَيْه.

٤- المتناهي في معرفة اللسان العربي: وهو «البليغ الذي قد أحاط بمذاهب العربية و غرائب الصنعة»[٢]. إنه المتناهي في الفصاحة والعلم بالأساليب وفي «معرفة وجوه الخطاب وطرق البلاغة والفنون»[٣].

من بلغ هذا المستوى «فليس يخفى عليه إعجاز القرآن»[٤]، ويصبح مجرد سماعه للقرآن حجة عليه؛ لأنه «متى سمع القرآن عرف إعجازه»[٥]؛ لذلك قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾[٦]. يقول الباقلاني: «فجعل سماعه حجة عليه بنفسه، فدلّ على أنَّ فيهم من يكون سماعه إياه حجة عليه»[٧]. ومتى علم البليغ المتناهي في معرفة البلاغات عجزه عن القرآن «عُلم عجز غيره عنه وأنه كهو؛ لأنه يعلم أنَّ حاله وحال غيره في هذا الباب سواء»[٨].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦) سورة التوبة: ٦.

(٧) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

لذلك فإنَّ من بلغ هذا المستوى فيكفيه أنْ يسمع كلام الله فيتأمله؛ ليعرف وجه إعجازه الحقيقي، يقول الباقلاني: «فإنْ كنت ممن هو بالصفة التي وصفناها من التناهي في معرفة الفصاحات والتحقق بمجاري البلاغات فإنما يكفيك التأمل ويغنيك التصور»[1]. وهذه أرفع درجات تلقي الإعجاز؛ لأنها تشير إلى متلقٍ ناقد خبير بضروب الكلام، لا تشتبه عليه مراتب الكلام ودرجاته.

وبما أنَّ الصنفين الأولين هما في مستوى واحد - مستوى التقليد - لا يُمكّنهما من الوقوف على الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم. وبما أنَّ الصنف الرابع - المتناهي في علم اللسان العربي - يكفيه سماع القرآن الكريم وتأمله ليعرف إعجازه، فإنه يستبين لنا أنَّ الباقلاني يوجّه كتابه إلى الصنف الثالث - المتوسط - الذي يمكنه أنْ يقف على إعجاز القرآن، ولكن من بعد لوازم وأدوات يلزمه بها الباقلاني حتى يتمكن من هذا الوقوف. فلم يكتب الباقلاني كتابه للمقلد الذي يستحيل أنْ يعرف إعجاز القرآن، ولا للمتناهي في معرفة اللسان العربي فهو ليس بحاجة إلى كتاب الباقلاني طالما يكفيه تأمل القرآن الكريم ليعرف إعجازه. وبهذا فإنما كتب الباقلاني كتابه إلى المتوسط في صنعة العربية، يأخذ بيده؛ ليمكنه من الوقوف على إعجاز القرآن الكريم.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٦

المطلب الثاني

المتلقي الناقد ومذاهب اختيار الكلام

عندما تحدث الباقلاني عن المتلقي الناقد -المتناهي في معرفة الفصاحات- وكيف أنَّ التأمل يكفيه فإنه لم يكن يعني بالمعرفة التأملية أنها معرفة مجملة انطباعية لا تُعنَى بالموضوعية والدقة في فحص تفاصيل أسباب علوّ الكلام، وبلوغه مبلغ الفصاحة والبلاغة. بل إنَّ منهجه كان مرتكزا على ضرورة الوقوف على تفاصيل الجمال البلاغي وكيفياته.

لذلك تظل المهمة التي يضطلع بها المتلقي الناقد مهمةً ليس من اليسير توافرها لدى الكثير من الناس، بل هي مهمة منوطة بفئة تناهت في معرفة البيان والفصاحة، فلكل «عمل رجال، ولكل صنعة ناس، وفي كل فرقة الجاهل والعالم والمتوسط ولكن قد قلّ من يميز هذا الفن خاصة، وذهب من يحصل في هذا الشأن إلا قليلا»[١]. لذلك عزّ وجوده وندر، وكان الأمر كما قال أبو عمرو بن العلاء: «العلماء بالشعر أعزّ من الكبريت الأحمر»[٢]. فمعرفة الكلام من أشقّ المعارف وأدقها، يقول الباقلاني: «ومعرفة الكلام أشدّ من المعرفة بجميع ما وصفت لك، وأغمض وأدقّ والطف» [٣]. ولعل هذا الذي دفع «طبقة أبي عبيدة وخلف الأحمر وغيرهما في زمانهما، أنّهم قالوا: ذهب من يعرف نقد الشعر»[٤].

وإذا كان البيان البشري يشق تمييزه، ويصعب نقده ويُختلف «في الأحسن منه اختلافا كثيرا، وتتباين آراؤهم في تفضيل ما يفضل منه. فكيف لايتحيرون فيما لا

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

يحيط به علمهم، ولا يتأتى في مقدورهم ولا يمثل خواطرهم؟ وقد حيّر القوم الذين لم يكن أحد أفصح منهم»[1]؛ لذلك كان العلم بإعجاز القرآن الكريم علما «عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، ليست له عشيرة تحميه، ولا أهل عصمة تفطن لما فيه. وهو أدقّ من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر»[2].

وإذا كان تمييز الكلام أمرا لا يتأتى إلا لقلة من الناس إلا أنَّ هذه القلة الناقدة قادرة على فحص الكلام، وكشف أسراره، والأمر عليها معتاد في طوعها طالما امتلكت ما يؤهلها إلى أنْ تكون ذاتا صاحِبة وعي نقدي يؤهلها إلى هذه المهمة التي اعتاصت على الكثير من الناس، يقول الباقلاني: «ومعرفة أجناس الكلام، والوقوف على أسراره، والوقوع على مقداره، شيء - وإنْ كان عزيزا - وأمرا -وإنْ كان بعيدا- فهو سهل على أهله، مستجيب لأصحابه، مطيع لأربابه، ينقدون الحروف، ويعرفون الصروف»[3]. وبهذا فإنَّ الإنسان متى تقدم في صنعة البيان «لم تخف عليه هذه الوجوه، ولم تشتبه عنده هذه الطرق، فهو يميز قدر كل متكلم بكلامه، وقدر كل كلام في نفسه، ويُحِلّه محلّه، ويعتقد فيه ما هو عليه، ويحكم فيه بما يستحق من الحكم»[4].

هذا الحكم على البيان لابدَّ أنْ يكون متصلا بالدقة التفصيلية التي تتحرّى موضوعية الجمال البلاغي، فلكل جمال أسباب وعلل تظهر أحيانا وتدقّ أخرى، لكنها لا تخفى على بصيرة الناقد الحق، ويكون في هذا «كما يميز أهل كل صنعة صناعتهم، فيعرف الصيرفي من النقد ما يخفى على غيره، ويعرف البزّاز من قيمة الثوب وجودته ورداءته ما يخفى على غيره»[5].

وبناء على ذلك يوصي الباقلاني على ضرورة المعرفة الموضوعية لبلاغة الكلام

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٣.

«على وجه يؤخذ باليد، ويتناول من كثب، ويتصور في النفس كتصور الأشكال؛ ليتبين ما ادعيناه من الفصاحة العجيبة للقرآن»[1]. كل ذلك سعيا إلى أنْ تتصور الوجه الحقيقي لإعجاز القرآن الكريم «كما تتصور الشمس، وتتيقن تناهي بلاغته كما تتيقن الفجر»[2].

هذه المعرفة الموضوعية في الحكم البلاغي لا تلغي ذاتية المتلقي الناقد، فلكل ناقد ذوقه الخاص الذي يملي عليه حب نمط من الكلام وتفضيله على أنماط أخرى، إنها موازنة بين ما يستلزمه الحكم البلاغي من موضوعية وما تنطوي عليه شخصية الناقد من ذاتية طالما أنه يملك ذوقا ونفسا إنسانية تستشعر اللذة حينا ولا تراها حينا آخر، لكنَّ الفارق بين ذوق هذا المتلقي الناقد وغيره أنه ذوق مصقول بالتناهي في معرفة الفصاحات والبلاغات وطرائق الإبانة وأحوالها.

ولعلَّ هذا ما دفع الباقلاني إلى الحديث عن مذاهب النقاد في اختيار الكلام، وأنَّ هذا الاختيار يتنوع ويختلف من ناقد إلى آخر تبعا لاختلاف الأذواق الصادر عنها هذا الاختيار. ما دام أنَّ الذوق صادر من نفس إنسانية لها سماتها الخاصة بها، فهناك من يفضل الكلام المتين الجزل، وهناك من يختار الكلام السلس القريب الواضح المعنى، وهناك من النقاد من يختار البيان الذي يدقّ معناه ويغرب لفظه فيحتاج إلى فضل تأمل وتدقيق للوصول إلى خبئه. يقول الباقلاني: «لأنَّ من أهل الصنعة من يختار الكلام المتين، والقول الرصين. ومنهم من يختار الكلام الذي يروق ماؤه، وتروع بهجته ورُوَاؤه، ويسلس مأخذه، ويسلم وجهه ومَنْفَذه، ويكون قريب المتناول، غير عويص اللفظ، ولا غامض المعنى. كما قد يختار قوم ما يغمض معناه، ويغرب لفظه، ولا يختار ما سهل على اللسان، وسبق إلى البيان»[3].

وهناك من يختار الشعر الذي يحتوي على صدق المعنى، وهناك من يختار الشعر

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٣، ١١٤.

المنطوي على المبالغة والغلو في المعنى، وهناك طائفة كبيرة من النقاد تذهب إلى التوسط بين المذهبين، «روي أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه وصف زهيرا، فقال: كان لا يمدح الرجل إلا بما فيه. وقال لعبد بني الحسحاس حين أنشده:

* كَفَى الشَّيْبُ والإسْلاَمُ لِلْمَرْءِ نَاهِيَا *[1]

أما إنه لو قلتَ مثل هذا لأجزتك عليه.

وروي أنَّ جريرا سُئل عن أحسن الشعر؟ فقال: قوله:

أنَّ الشَّقِيَّ الَّذِيْ فِيْ النَّار مَنْزِلُهُ
وَالْفَوْزُ فوزُ الَّذِيْ يَنْجُو مِنَ النَّار[2]

كأنَّ فضله لصدق معناه.

ومنهم من يختار الغلو في قول الشعر والإفراط فيه، حتى ربما قالوا: أحسن الشعر أكذبه؛ كقول النابغة:

يَقُدُّ السَّلُوْقِيَّ الُمضَاعَفَ نَسْجُهُ
وَيُوْقِدْنَ بِالصُّفَّاح نَارَ الحُبَاحِبِ[3]

وأكثرهم على مدح المتوسط بين المذهبين: في الغلو والاقتصاد، وفي المَتانة والسلاسة»[4].

هذه التعددية في اختيار الكلام خاضعة كذلك للمرجعية المعرفية للباحث في صنعة

---

(١) صدره: *عُمَيْرَةَ وَدِّعْ إنْ تَجَهَّزْتَ غَادِيًا*.

ديوان سُحَيم عبد بني الحَسْحَاس، تحقيق: عبد العزيز الميمني، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)، ص١٦.

(٢) نسبه المبرد لصخر بن حَبْنَاء.

أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، الطبعة الرابعة، تحقيق: د.محمد أحمد الدالي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ١/ ١٣٨.

(٣) يروى في الديوان: «تَقُدُّ».

ديوان النابغة الذبياني، ص ٤٦.

(٤) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١١٤.

الكلام وما يضطلع به من همٍّ ثقافي، فيصبح الاختيار موجها لخدمة هذا الهمّ الذي يحمل؛ لذلك كان «قوم من أهل اللغة يميلون إلى الرصين من الكلام، الذي يجمع الغريب والمعاني، مثل أبي عمرو بن العلاء، وخلف الأحمر،... لميله إلى ذلك الفن»(١).

أما اختيارات أبي تمام الشاعر في «الحماسة» و«الوحشيات» فهي في -وجهة نظر الباقلاني- أنموذجا للاختيار الموفق، ولعل هذا يعود إلى أنَّ الشعراء هم أرفع طبقات النقد بما أنهم خبروا الشعر وعرفوا مسالكه ومضايقه وضروراته(٢). يقول الباقلاني: «والأعدل في الاختيار ما سلكه أبو تمام من الجنس الذي جمعه في كتاب «الحماسة» وما اختاره من «الوحشيات»؛ وذلك أنّه تنكّب المستنكر الوحشيّ، والمبتذل العاميّ، وأتى بالواسطة. وهذه طريقة من يُنصف في الاختيار، ولا يَعْدِلُ به غرض يخص؛ لأنَّ الذين اختاروا الغريب فإنما اختاروه لغرض لهم في تفسير ما يشتبه على غيرهم، وإظهار التقدم في معرفته، وعجز غيرهم عنه، ولم يكن قصدهم جيد الأشعار لشيء يرجع إليها في أنفسها»(٣).

وهذا الإعجاب بما اختار أبوتمام لم يكن مقصورا على الباقلاني، فقد نالت هذه الاختيارات رضا واسعا لدى عدد كبير من النقاد، وذلك بخلاف شعره الذي ظل محل جدل بين أطراف متنازعة. وقد حاول المرزوقي أنْ يعلل ذلك فقال: «وأما تعجُّبُك من أبي تمام في اختيار هذا المجموع وخروجه عن ميدان شعره، ومفارقته ما يهواه لنفسه، وإجماع نقاد الشعر بعده على ما صحبه من التوفيق في قصده، فالقول فيه أنَّ أباتمام كان يختار ما يختار لجودته لا غير، ويقول ما يقوله من الشعر بشهوته. والفرق بين ما يشتهي وبين ما يستجاد ظاهر، بدلالة أنَّ العارف بالبَزِّ قد يشتهي لُبْس ما لا يستجيده، ويستجيد ما لا يشتهي لُبْسه»(٤).

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤) أبوعلي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، الطبعة الأولى، تحقيق: أحمد أمين، عبدالسلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ١/ ١٣.

وعلى الرغم من قوة هذا التعليل الذي أدلى به المرزوقي فإنه «لا ينفي الموقف الانتقائي الذي يمارسه الناقد؛ لأنه لو كان أبو تمام مثلا غير ذي موقف قائم على الانتقاء والتفضيل، فلم اختار نصًا دون نص، أو شاعرًا دون شاعر، وقد استبعد أنْ يحكِّم مذهبه الشعري كما يقول الشيخان الباقلاني والمرزوقي، فإذا كان أبو تمام لم يحكِّم مذهبه الشعري، وهذا أمر لو حدث لما قبل منه؛ لأنه حينئذ يفرض ممارسة فنية وجمالية خاصة على مجموعة من الشعراء لم يشاركوه معطيات عصره التي كونت هذه الممارسة بالدرجة الأولى، فإنه قد حكّم شيئًا آخر، لا تقول التزامه بالنصفة والحيدة، فليس هناك اختيار محايد، ولكن هذا الشيء قد يكون رغبة لا شعورية تكونت لديه إزاء ما ووجه به شعره من رفض واتهام ودهشة، فقدَّم نماذج من الموروث، فَقَدَ أصحابها الارتباط المباشر بالواقع الاجتماعي والسياسي، ومن ثم أصبح قبولهم مرغوبًا فيه ولا ضرر فيه على مصالح أحد سواء من النقاد أو الساسة، أي أنَّ اختياره هذا كان رغبة في اعتدال كفتي الميزان في عصره، أنْ يظل على مذهبه، وأنْ يرضي من يتهمونه ويرفضونه، خاصة أنَّ رفضهم له كان قائمًا على أساس أنه خارج من تاريخ العرب في تقاليد شعرها»[1].

(١) د.أحمد يوسف علي، قراءة النص دراسة في الموروث النقدي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، ص ١٩٨.

المطلب الثالث

القراءة المتأملة لنماذج البيان طريق لمعرفة إعجاز القرآن

قلنا سابقا بأنَّ الباقلاني يوجه كتابه إلى الصنف الثالث من متلقي الإعجاز -المتوسط في الصنعة-. وقلنا أيضا بأنّه يرى أنَّ هذا المستوى الذي ضرب بسهم في علم اللسان العربي وكان له طبع يمكّنه من تذوق البيان يستطيع أنْ يقف على إعجاز القرآن الكريم ولكن من بعد لوازم يلزمه بها الباقلاني. أما مَنْ خلا مِنْ العلم باللسان العربي ولم يكن له طبع يمكّنه من الوقوف أمام البيان فليس بقادر على أنْ يقف على إعجاز بلاغة القرآن الكريم، يقول الباقلاني: «ولسنا نزعم أنّه يمكننا أنْ نبين ما رمنا بيانه، وأردنا شرحه وتفصيله لمن كان عن معرفة الأدب ذاهبا، وعن وجه اللسان غافلا؛ لأنَّ ذلك مما لا سبيل إليه، إلا أنْ يكون الناظر فيما نعرض عليه مما قصدنا إليه من أهل صناعة العربية، وقد وقف على جمل من محاسن الكلام ومتصرفاته ومذاهبه، وعرف جملة من طرق المتكلمين»[1].

ودائما ما كان الباقلاني حريصا على اختبار قارئه ومن أيّ مستوى هو، فلا يكتفي بأن يكون من المستوى المتوسط فحسب، فقد يكون ممن تقدم في علم العربية لكن الطبع يعوزه، والذوق يخونه، فلهذا يُلحقه الباقلاني بطبقة المقلدين؛ لأنّه «ربما حلَّ في ذلك محلّ الأعجمي، في ألا تتوجه عليه الحجة حتى يعرف عجز المتناهي في الصنعة عنه»[2].

من أهمّ اللوازم التي يرشد الباقلاني المتوسط في الصنعة إلى اتخاذها هو الانغماس في قراءة البيان العالي، سواء أكان هذا البيان قرآنا أو سنة أو أثرا أو شعرا أو خطبة... يرى الباقلاني أنَّ معايشة البيان العالي ومدارسته بالتأمل والقراءة كفيلة بأنْ تقود

---

(١) أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

المتوسط في الصنعة إلى مرتبة أرقى في تلقي البيان والفصل بين طبقاته ودرجاته، وأنه لا سبيل إلى الارتقاء بملكة المتوسط التذوقية إلا عبر هذه المعايشة، ومن ثمّ يمكنه أنْ يقف على إعجاز القرآن الكريم. يقول الباقلاني: «فإنْ أراد أنْ نقرب عليه أمرا، ونفسح له طريقا، ونفتح له بابا ليعرف إعجاز القرآن، فإنَّا نضع بين يديه الأمثلة، ونعرض عليه الأساليب، ونصوّر له صور كل قبيل من النظم والنثر، ونحضره من كلّ فن من القول شيئا يتأمله حق تأمله، ويراعيه حق رعايته، فيستدل استدلال العالم، ويستدرك استدراك الناقد»(١).

إنَّ هذه الطريقة من النظر في نماذج مختلفة من البيان ومتفاوتة في درجاته قادرة على أنْ تقود المتوسط إلى إدراك ما بين أصناف البيان من تمايز، وأيّ تلك الأصناف بلغ مبلغا بعيدا في البيان، حتى فات القوى البشرية، فيُعْلَمُ أنَّه بيان صادر عن الألوهية، وأنَّه لا يمكن أنْ يكون من قيل البشر. بهذا النظر الموازن بين أصناف البيان يمكن للمتوسط في الصنعة أنْ يقف على وجه إعجاز القرآن: «والذي يصوّر عندك ماضمنّا تصويره، ويحصل لديك معرفته - إذا كنت في صنعة الأدب متوسطا، وفي علم العربية متبينا - أنْ تنظر أولا في نظم القرآن، ثم في شيء من كلام النبي ﷺ، فتعرف الفصل بين النظمين، والفرق بين الكلامين. فإنْ تبيّن لك الفصل ووقعت على جلية الأمر وحقيقة الفرق، فقد أدركت الغرض، وصادفت المقصد. وإنْ لم تفهم الفرق، ولم تقع على الفصل فلا بد لك من التقليد، وعلمت أنك من جلة العامة، وأنْ سبيلك سبيل من هو خارج عن أهل اللسان»(٢).

لذلك عقد الباقلاني فصلا خاصا عرض فيه نماذج من خطب النبي ﷺ، ومن خطب الخلفاء الراشدين، وبعض الصحابة كعبد الله بن مسعود ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم أجمعين، وبعضا من بيان عمر بن عبد العزيز والحجاج بن يوسف وغيرهم.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٦

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧، ١٢٨

يوصي الباقلاني قارئه الذي توسط في علم العربية، بأنْ يتأمل القرآن الكريم، ثمّ يتأمل هذه النماذج من البيان البشري؛ ليقف على إعجاز القرآن الكريم، ويدرك البون بين البيانين: «ولا أطوّل عليك، وأقتصر على ما ألقيته إليك، فإنْ كان لك في الصنعة حظ، أو كان لك في هذا المعنى حس، أو كنت تضرب في الأدب بسهم، أو في العربية بقسط - وإنْ قل ذلك السهم، أو نقص ذلك النصيب - فما أحسب أنه يشتبه عليك الفرق بين براعة القرآن، وبين ما نسخناه لك من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم في خطبه ورسائله، وما عساك تسمعه من كلامه، ويتساقط إليك من ألفاظه، وأقدّر أنك ترى بين الكلامين بونا بعيدا، وأمدا مديدا، وميدانا واسعا، ومكانا شاسعا»[1].

القراءة العجلى غير المتأملة ليس من شأنها أنْ تقف بصاحبها على دقائق البيان وأسرار روعته؛ لذلك دائما ما كان الباقلاني يحث قارئه على أنْ تكون قراءته للبيان قراءة تأملية متأنية، يفرغ فيها لُبّه، ويجمع عقله؛ ليستطيع الغوص في ثنايا البيان فيدرك بلاغته وجماله. من ذلك قوله: «ثم انظر - بسكون طائر، وخفض جناح، وتفريغ لبّ، وجمع عقل- في ذلك، فيستطيع لك الفصل بين كلام الناس وبين كلام ربِّ العالمين، وتعلم أن نظم القرآن يخالف نظم كلام الآدميين»[2].

ونستطيع أنْ نقول: إنَّ (التأمل) يمثّل لدى الباقلاني ركيزة من الركائز التي يعتمد عليها منهجه في الوقوف على إعجاز القرآن؛ لذلك نجده في مواطن كثيرة من كتابه يُحَفِّزُ قارئه إلى ممارسة التأمّل[3]، فالتأمل سمة دالة على الاستجابة الجمالية القادرة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٥، ١٣٦

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤

(٣) انظر على سبيل المثال لا الحصر أقواله التالية:

- «خذ الآن -هداك الله- في تفريغ الفكر، وتخلية البال، وانظر فيما نعرض عليك، ونهد به إليك، متوكلا على الله، معتصمًا به، ومستعيذًا به من الشيطان الرجيم، حتى تقف على إعجاز القرآن العظيم». المصدر نفسه، ص١٨٤.

-«وجه الوقوف على شرف الكلام أنْ تتأمّل». المصدر نفسه، ص ١٩٧

- «ارفع طرف قلبك، وانظر بعين عقلك، وراجع جليّة بصيرتك ...». المصدر نفسه، ص٢٠٢.

على كشف أسرار البيان.

والملاحظ أنَّ التأمّل يمثّل قاسما مشتركا بين هذا القارئ المتوسط وبين القارئ المتناهي في معرفة الفصاحات، لكنَّ الفارق بينهما في حاجة القارئ المتوسط إلى أنْ ينظر في أنماط متعددة من البيان، ودرجات مختلفة، وأنْ تطول معايشته لنماذج البيان حتى يكون قادرا على إدراك إعجاز القرآن الكريم. أما المتناهي الذي خَبَرَ البيان وضروبه وكملت له آلته فإنما يكفيه أنْ ينظر في القرآن الكريم ويتأمّله ليقف على وجه إعجازه.

يرى الباقلاني أنَّ هذه الطريقة من النظر في أصناف البيان ومعايشتها قادرة على أنْ تقف بالمتوسط في الصنعة على وجه إعجاز القرآن الكريم؛ لذا نجده يرفض أنْ تكون فنون البلاغة المعروفة طريقا إلى معرفة إعجاز القرآن البلاغي، وأنَّ الطريق الملائم في الوصول إلى هذه المعرفة إنما يكمن في مواجهة البيان مباشرة، وتأمله وفحص دقائقه وكشف أسراره.

حاول الباقلاني أنْ يشقّ طريقا آخر مخالفا لما شاع في عصره من أنَّ البلاغة المعروفة - مباحث وفنون - قادرة على كشف إعجاز القرآن. فعلى الرغم من إقراره بأنَّ الفنون البلاغية الموجودة في بيان البشر موجودة في القرآن الكريم على حدٍّ «يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع والبلاغة»[1]، إلا أنَّها ليست طريقا إلى إدراك الإعجاز الحقيقي لبلاغة القرآن الكريم، وتبقى معايشة البيان والانغماس في قراءة نماذجه هي الطريق الأسلم إلى معرفة هذا الإعجاز.

وفي سبيل إزاحة الفنون البلاغية عن طريق معرفة إعجاز القرآن الكريم عقد الباقلاني فصلين عرض فيهما فنون البلاغة المعروفة؛ كانت الغاية منهما بيان مدى قصور هذه الطريقة في الوقوف على إعجاز القرآن الكريم. الفصل الأول جاء بعنوان «فصل في ذكر البديع من الكلام»[2] عرض فيه لقرابة ثلاثين فنا بلاغيا كالتشبيه والمطابقة والتجنيس والمبالغة والالتفات وغيرها.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

والفصل الآخر جاء بعنوان «فصل في وصف وجوه من البلاغة»[(١)] ولا يعدو أنْ يكون هذا الفصل سوى عرض لوجوه البلاغة العشرة لدى الرماني دون أنْ يصرح بذكر اسمه مكتفيا بقوله: «ذكر بعض أهل الأدب والكلام أنَّ البلاغة على عشرة أقسام»[(٢)].

وباستثناء بعض هذه الوجوه في هذين الفصلين يقضي الباقلاني على أنَّ المعرفة البلاغية الصادرة عن النظر إلى هذه الفنون هي معرفة غير قادرة على أنْ تقودنا إلى الوقوف على إعجاز القرآن الكريم؛ «لأنَّ هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صح منه التعمل له وأمكنه نظمه. والوجوه التي نقول: إنَّ إعجاز القرآن يمكن أنْ يعلم منها، فليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحال. ويبين ما قلنا: أنَّ كثيرا من المحدثين قد تصنع لأبواب الصنعة، حتى حشا جميع شعره منها، واجتهد أنْ لا يفوته بيت إلا وهو يملؤه من الصنعة، كما صنع أبو تمام في لاميته:

مَتَى أَنْتَ عَنْ ذُهْلِيَّةِ الْحَيِّ ذَاهِلُ
وَصَدْرُكَ مِنْهَا مدةَ الدَّهْرِ آهِلُ[(٣)]»[(٤)]

ويؤكد هذا بشكل أكثر تفصيلا في موطن آخر، ننقله مع طوله -لأهميته-: «وذلك أنَّ هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة، ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له، كقول الشعر، ورصف الخطب، وصناعة الرسالة، والحذق في البلاغة. وله طريق يسلك، ووجه يقصد، وسُلَّم يرتقى فيه إليه، ومثال قد يقع طالبه عليه. فربَّ إنسان يتعود أنْ ينظم جميع كلامه شعرا، وآخر يتعود أنْ يكون

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٣) ديوان أبي تمام، شرح: الخطيب التبريزي، الطبعة الرابعة، تحقيق: محمد عبده عزام، (القاهرة: دار المعارف)، ٣/ ١١٢.

(٤) أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن،، ص ١٠٧، ١٠٨.

جميع خطابه سجعا، أو صنعة متصلة، لايسقط من كلامه حرفا، وقد يتأتى له لما قد تعوّده. وأنت ترى أدباء زماننا يضعون المحاسن في جزء. وكذلك يؤلفون أنواع البارع، ثم ينظرون فيه إذا أرادوا إنشاء قصيدة أو خطبة فيحسنون به كلامهم. ومَنْ كان قد تدرَّب وتقدَّم في حفظ ذلك - استغنى عن هذا التصنيف، ولم يحتج إلى تكلف هذا التأليف، وكان ما أشرف عليه من هذا الشأن باسطا من باع كلامه، وموشحا بأنواع البديع ما يحاوله من قوله. وهذا طريق لا يتعذر، وباب لا يمتنع، وكل يأخذ فيه مأخذا ويقف منه موقفا، على قدر ما معه من المعرفة، وبحسب ما يمدّه من الطبع. فأما شأو نظم القرآن، فليس له مثال يحتذى عليه، ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقا، كما يتفق للشاعر البيت النادر، والكلمة الشاردة، والمعنى الفذّ الغريب، والشيء القليل العجيب، وكما يلحق من كلامه بالوحشيات، ويضاف من قوله إلى الأوابد؛ لأنَّ ما جرى هذا المجرى ووقع هذا الموقع، فإنما يتفق للشاعر في لمع من شعره، وللكاتب في قليل من رسائله، وللخطيب في يسير من خطبه. ولو كان كل شعره نادرا، ومثلا سائرا، ومعنى بديعا، ولفظا رشيقا، وكل كلامه مملوءا من رونقه ومائه، ومحلى ببهجته وحسن روائه، ولم يقع فيه المتوسط بين الكلامين، والمتردد بين الطرفين، ولا البارد المستثقل، والغثُّ المستنكر- لم يَبِن الإعجاز في الكلام، ولم يظهر التفاوت العجيب بين النظام والنظام»[١].

قد نختلف كثيرا مع الباقلاني في نظرته إلى هذه الفنون وكيف حوَّلها من فنون صادرة عن ملكات بيانية إلى صنعة يمكن أنْ تحذق بالتدرب والتعلّم، وكيف غيّب جانب الملكة البيانية الإنسانية - الموهبة - التي لا يمكن أنْ تتأتّى لمن خلا منها ولو أنفق العمر كله في سبيل حذقها. لكنَّ الذي نصل إليه هو رفضُ الباقلاني للمنهج القائم على مباحث البلاغة المعروفة في زمانه فأراد أنْ يحلّ مكانه منهج القراءة والتأمل والانغماس، وأنْ يجرِّد قارئه من كل الوسائط؛ ليواجه البيان بنفسه مباشرة،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١١، ١١٢.

فيعيش معه، ويتغلغل في مكامنه، ويبصر بحاسته الفرق ما بين بيان وبيان، ويقع على ما يميز البيان القرآني عن سائر أنواع البيان فيدرك إعجازه.

ويُلْمَحُ في محاولات الباقلاني في أخذه بيد قارئه المتوسط إلى منهج القراءة والانغماس، وإشارته إلى أنَّ المتناهي في علم الفصاحة يكفيه (التأمل)، يُلْمَحُ في كلِّ هذا، محاولته في أنْ يعود بملكة التلقي والتذوق إلى عصور الفصاحة الأولى، حينما كانت هذه الملكة على أوجها فأدركت إعجاز القرآن الكريم دون أنْ تعرف هذه المباحث البلاغية التي نتجت عقب عصور التدوين وكتابة العلوم. إنها محاولة في الارتقاء بالملكة التذوقية إلى مرحلة الصفاء التي استطاعت أنْ تقف على الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم دون وسيط ما[1]، لذلك كله خلا منهج الباقلاني في التحليل من الاستعانة بهذه الفنون إلا ما ندر، فكان له منهج خاص سنحاول الكشف عنه في الصفحات القادمة.



---

(١) انظر: د.محمد محمد أبوموسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ٢٣٣.

المبحث الثالث

بين استواء البيان القرآني وتفاوت البيان البشري

إذا كانت المباينة بين بلاغة اللسان البشري وبلاغة القرآن الكريم تمثّل دعامة رئيسية لمنهج التحليل البلاغي لدى الخطابي، فإن الفكرة ذاتها تكاد تكون دعامة لمنهج التحليل البلاغي لدى الباقلاني، ولكن على نحو آخر. فالخطابي كان يقول بأن للقرآن بلاغة خاصة تميزه فلا تلمح فيها أثراً للنفس الإنسانية، أي أن غياب العنصر البشري في بلاغة القرآن الكريم هو الذي ميَّز هذه البلاغة الخاصة، فحاول الخطابي بحثها وفَصْلها، أي تمييزها.

انطلق الباقلاني من فكرة التباين بين البلاغة القرآنية والبلاغة الإنسانية، وكان منشأ هذا التباين لديه قائما على فكرة (الاستواء والتفاوت) أي استواء البيان القرآني وتكامله في مقابل تفاوت البيان البشري وتذبذبه بين القوة والضعف.

الاستواء ماثل في جميع البيان القرآني دونما تفاوت، أما البيان البشري فإنه يعلو حيناً ويهبط حيناً، يجود في مواطن ويضعف في أخرى، هذا التفاوت الذي عليه البيان البشري تابع لما عليه حال النفس الإنسانية من تذبذب بين القوة والضعف، فليس في وسعها أن تظل على مستوى واحد من الجودة في كل المواطن؛ لذلك فهي تجود في أشياء وتضعف في أخرى. أما البيان القرآني الصادر عن الألوهية فإن الاستواء فيه عام وشامل لجميع أجزائه وعناصره وفي كل مواطنه.

لذلك كان الشعر العربي نموذجا لتفاوت البيان الإنساني، وأصبح فقهه والوقوف على عناصره ومكوناته مدخلاً أساسيًا إلى معرفة قضية الإعجاز لدى الباقلاني، ومرتكزًا اعتمد عليه منهجه التحليلي الذي انطلق من فكرة المقارنة بين التفاوت الإنساني الماثل في الشعر العربي وبين استواء البيان القرآني المعجز الذي لا يتفاوت ولا يختلف.

ولم يكن الشعر العربي هو النموذج الوحيد للتفاوت الإنساني لدى الباقلاني

لكنه كان النموذج الأكثر حضوراً في مقارنات الباقلاني التحليلية. ويبقى البيان الإنساني بكل أجناسه قارًا في دائرة (التفاوت) عليه مسحة الآدمية التي تجعله لا يفارق هذه الدائرة، بل يظل -مهما ارتقى- دائراً في فلكها دون أن يَعْبرها إلى ما هو خارج عن أسرها. فإحكام هذا التفاوت ودرسه والإحاطة بسماته وأحواله مفضٍ إلى الوقوف على استواء القرآن الكريم الذي خلا من هذا التفاوت الآدمي، فكان نسيجاً آخر دالا على صدوره عن الألوهية، يقول الباقلاني: «فإذا عرفت أن جميع كلام الآدمي منهاج، وبجملته طريق وتبينت ما يمكن فيه من التفاوت نظرت إلى نظم القرآن نظرة أخرى، وتأملته مرة ثانية فتراعي بُعْد موقفه، وعالي محله وموضعه، وحكمت بواجب من اليقين، وثلج الصدر بأصل الدين»[1].

وإذا كانت معلقة امرئ القيس تعد أنموذجاً متميزاً في الشعر العربي فإنها على الرغم من هذا التميز لا تعدو دائرة التفاوت ولا تخرج عنها، وهذا التفاوت مطرد حتى فيما أحسن فيه. يقول الباقلاني: «وفي جملة ما نقلناه ما يزيد على تشبيهه في الحسن، أو يساويه أو يقاربه، فقد علمت أن ما حلّق فيه، وقدّر المتعصب له أنه بلغ النهاية فيه أمر مشترك، وشريعة مورودة، وباب واسع، وطريق مسلوك. وإذا كان هذا بيت القصيدة، ودرة القلادة، وواسطة العقد، وهذا محله، فكيف بما تعداه»[2].

والبيان النبوي على ما فيه من رقي ورفعة إلا أنه بيان لا يخرج عن دائرة التفاوت البشري إلى مستوى الإعجاز، إنه بيان واحد ضمن نطاق البيان الإنساني، بلغ فيه مبلغاً تجاوز بلاغة البلغاء من البشر، لكنه لا يفوت إلى حد الاستواء الماثل في إعجاز القرآن، يقول الباقلاني عن بيان المصطفى ﷺ: «والقدر الذي بينه وبين كلام غيره من الفصحاء كقدر ما بين الشاعرين، وكلام الخطيبين في الفصاحة، وذلك مما يقع به الإعجاز. وقد بينا قبل هذا أنا إذا وازنا بين خطبه ورسائله وكلامه المنثور، وبين نظم

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

القرآن، تبين من البون بينهما مثل ما بين كلام الله عز وجل وبين كلام الناس، فلا معنى لقول من ادعى أن كلام النبي صلى الله عليه وسلم معجز، وإن كان دون القرآن في الإعجاز»[١].

ولا شكَّ أنَّ هذا المنهج القائم على الموازنة بين استواء البيان القرآني وتفاوت البيان البشري كان منهجًا ينتهي في مقارناته « لصالح القرآن، وهذا هو الهدف، ويبقى على الباقلاني أنْ يوضح ما تميَّز به القرآن من ملامح أسلوبية وخصائص لغوية، وتناسب إيقاعي، على الرغم من أنه لا يندرج تحت لون من ألوان التعبير؛ فلا هو شعر، ولا نثر، ولا سجع، ولا خطب، وإنما يحتوي هذا كله ويفارقه في نفس الوقت»[٢].

لذلك كان من ضرورات علم الإعجاز لدى الباقلاني العلم بالبيان البشري. فمن خلا وفاضه من الإحاطة بما عليه البيان البشري من خصائص وأسرار وأحوال وهيئات فلن يكون في وسعه أن يدرك إعجاز القرآن الكريم، فكان العلم بخصائص البيان البشري -نثراً أو شعرًا- «هو المدخل الذي لا يستقيم الكلام في الإعجاز بدونه، وكان كثير من شيوخ علماء العقائد يخوضون في الإعجاز بمعزل عن العلم الواجب بكلام العرب، وكانوا لا يصيبون كما يصيب من لهم حظ موفور من كلام العرب»[٣]. ولأجل هذا رأى الباقلاني أنه لا يستطيع بيان إعجاز القرآن الكريم لِمَنْ خلا من علم الأدب: «ولسنا نزعم أنه يمكننا أن نبين ما رمنا بيانه، وأردنا شرحه وتفصيله لمن كان عن معرفة الأدب ذاهباً وعن وجه اللسان غافلاً؛ لأن ذلك مما لا سبيل إليه»[٤].

وقد رأى د.أحمد يوسف أنَّ نفي الباقلاني «التفاوت» عن القرآن الكريم ليس

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٢) د.أحمد يوسف علي، قراءة النص، ص ٣٧.

(٣) د.محمد محمد أبوموسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ص ٢٢١.

(٤) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٧.

سديدا، وقد آثرتُ أنْ أنقل كلامه في هذا على طوله. يقول د.أحمد يوسف علي: «إنَّ مفهوم الأسلوب -عند ابن قتيبة- لا يقوم إلا على فكرة التفاوت من حيث إنَّ العرب كانت تلائم بين الموقف والكلام، أو بين القول والمقام، وهي ملاءمة أفضت إلى أنَّ تتعدد عندهم طرق التعبير في المقام الواحد ... فكما أنَّ الكلام إذا كان من نجر -لون واحد-، قل أثره وامحت فائدته، فإنَّ القلادة -السخاب- كانت ذات جوهر أو لم تكن يرتد جمالها إلى أنَّ حباتها لا تنظم من صنف واحد، فهي تجمع بين الياقوت والمرجان والعقيق والعقيان، فسرّ جمالها في تفاوت حباتها من حيث القيمة، ومن حيث الحجم واللون، من هنا فإنَّ الكلام يزداد جمالا وتأثيرا إذا كان متفاوتًا، لا من لون واحد من حيث المفردات، ولا من واد واحد من حيث التراكيب، وإنما هو جماع ألوان متعددة، وتراكيب عديدة. وعلى هذا فإنَّ التفاوت في النص دليل غناه وثرائه، وعليه، فإنَّ فكرة التفاوت عند ابن قتيبة، قرينة مفهوم الأسلوب، ولا يمكن أنْ تكون مثلبة من مثالبه، كما هي عند الباقلاني»[1].

ونحن نعتقد أنَّ المشكلة المنهجية التي وقع فيها د.أحمد يوسف علي هي أنه فهم مراد الباقلاني (بالتفاوت) على أنه تنوّع طرائق التعبير حسب ما يعرض من أغراض ومعانٍ، فراح ينكر على الباقلاني رفضه لهذا التفاوت. وفي حقيقة الأمر أنَّ ما عناه الباقلاني من التفاوت ليس هذا التنوّع في طرائق التعبير وإنما كان مراده هو أنْ يعلو الأسلوب حينًا ويتراجع ويضعف حينًا آخر كما هو حال البيان البشري في عدم قدرته على المحافظة على مستوى متميز في كل الأحوال، وذلك في مقابل البيان القرآني الذي بلغ استواء معجزا في كل ما قصده من معانٍ وأغراض. ولا نستطيع أنْ نتصور أنْ ينكر الباقلاني هذا التنوّع للطرائق التعبيرية في القرآن الكريم بحسب تعدد ما طرقه من أغراض وأحوال ومعان، وإنما أراد أنْ ينكر تراجع الأسلوب القرآني في أي غرض رامه، وأنه ظل محافظًا على استواء معجز في كل ما استخدمه من طرائق تعبيرية تلائم

---

(١) د. أحمد يوسف علي، قراءة النص، ص ١٤٥.

كل طريقة الغرض المراد الإبانة عنه.

وفيما يأتي سنحاول الكشف عن أثر فكرة (الاستواء والتفاوت) في بناء المنهج التحليلي لدى الباقلاني، وكيف أسهمت في تشكيل معالمه.

المطلب الأول

السبك والخصوصية

يعد ربط البيان بصاحبه من أهم سمات منهج الباقلاني في التحليل، وكان كثيراً ما يعنى بهذا الربط الذي يجعلك ترى في البيان الخصائص الدالة على مُنْشِئه، إذ إن في كل بيان إشارات تشير إلى صاحبه وطريقته البيانية الخاصة به التي تفصله عمن سواه. والوصول إلى هذا التمييز الذي يقف على السمات البيانية الدالة على صاحبها هو قدرة نقدية متميزة لا يستطيعها إلا الناقد الخبير بضروب البيان ومسالكه.

لذلك حفلت نظرات الباقلاني التحليلية بالإشارة إلى مصدر الكلام ومنبعه، إذ إن كل بيان يحمل في طياته ما يشير إلى هذا المصدر أو المنبع الذي نشأ عنه، والباحث البلاغي الذي يستطيع أن يرد كل بيان إلى منبعه يكون باحثاً قد وصل إلى جوهر الدرس البلاغي الذي يهدف إلى تمييز ضروب البيان وأصنافه وكشف ما لكل بيان من خصوصية تُفرِقُهُ عن غيره.

وكان هذا الربط بين البيان ومصدره مدخلاً أساسيًا في تمييز الباقلاني بين استواء البيان القرآني وتفاوت البيان البشري، فالاستواء البياني في القرآن الكريم «يدل على صدوره من الربوبية، ويبين عن وروده عن الإلهية»[1]. فلا يمكن أن يكون هذا الاستواء الذي لا يختلف صادراً عن الإنسان الذي تعلو قدراته حيناً وتضعف حيناً فيتفاوت تبعاً لذلك بيانه ولا يبلغ حدّ الاستواء؛ لذلك فإنك عندما تنظر إلى كلم البيان القرآني «تعلم ورودها عن الإلهية، ودلالتها على الربوبية، وتتحقق أن الخطب المنقولة عنهم (عن البشر)، والأخبار المأثورة في كلماتهم الفصيحة، من الكلام الذي تعلق به الهمم البشرية، وما تحوم عليه الأفكار الآدمية، وتعرف مباينتها لهذا الضرب من القول»[2]، ويستبين لك في كلم البيان القرآني «أنه يصدر عن علو الأمر، ونفاذ

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

القهر، ويتجلى في بهجة القدرة، ويتحلى بخالصة العزة، ويجمع السلاسة إلى الرصانة، والسلامة إلى المتانة، والرونق الصافي، والبهاء الضافي»[(١)].

وبهذا يظهر أن منهج الباقلاني في النظر البياني يستند إلى هذا الربط بين البيان ومصدره؛ ليُعْلَم أن صدور البيان القرآني إنما كان عن الألوهية. لكن هذه القدرة التمييزية للبيان القرآني عبر رده إلى مصدره ومنبعه الإلهي لا تتأتى إلا لمن خبر البيان البشري، ووقف على مسالكه، واستطاع أن يميز فيه بين بليغ وبليغ؛ إذ لا يمكن أن يرد البيان القرآني إلى مصدره الإلهي من هو فاقد لهذا التمييز للبيان البشري. لذلك حفلت دراسة الباقلاني التحليلية بالربط بين البيان البشري ومصدره، والبحث عن الخصوصية البيانية التي تميز بيان كل بليغ وتفرقه عن بيان الآخرين.

وتتجلى عناية الباقلاني التحليلية في البحث عن هذه الخصوصية عبر مصطلحات كثر استخدامه لها من مثل (السبك)، و(النسج)، وغيرها مما يدل على هذه الخصوصية، فهو مثلاً يقول: «ولا يخفى على أحد يميز هذه الصنعة سبك أبي نواس من سبك مسلم، ولا نسج ابن الرومي من نسج البحتري، وكثرة مائه، وبديع رونقه، وبهجة كلامه، إلا فيما يسترسل فيه، فيشتبه بشعر ابن الرومي، ويحركه ما لشعر أبي نواس من الحلاوة والرقة، والرشاقة والسلاسة، حتى يفرق بينه وبين شعر مسلم»[(٢)].

فلا يفهم من (السبك) و(النسج) في هذا النص إلا الخصوصية البيانية، أو

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٨.

يُلاحَظ في هذا النص للباقلاني جمعه بين أمرين: الأول:عوامل الإعجاز، والآخر: مظاهر الإعجاز. عوامل الإعجاز تظهر في النصف الأول من النص وهي: صدور البيان القرآني عن علو الأمر، ونفاذ القهر، وأنه يتجلى في بهجة القدرة، ويتحلى بخالص العزة.

أما مظاهر الإعجاز فتظهر في النصف الثاني من النص و هي: أنَّ البيان القرآني يجمع السلاسة إلى الرصانة، والسلامة إلى المتانة، والرونق الصافي، والبهاء الضافي.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

المسلك البياني الخاص الذي يمتاز به كل شاعر عن غيره من الشعراء والوقوف على ذلك من عمل الناقد الخبير الذي يميز بين هذه المسالك التعبيرية فيعلم ما يتباعد منها فيمتاز وما يتقارب ويدق فيتشابه، ولربما وقع في التداخل بين نسيج شاعر وآخر للوهلة الأولى، لكن النظر المدقق من قبل الناقد البصير كفيل بأن يفصل هذا التداخل فيرد لكل شاعر طريقته وسبكه الخاص.

هذه القدرة التمييزية التي يمتلكها الناقد البصير في الوصول إلى الخصوصية البيانية لكل بليغ هي التي تجعله - إذا وقف على شيء من أشعار شاعر ما وتبين طريقته البيانية وما لها من سمات خاصة تميزه عن غيره - أن يعرف متى أُنشد أشعاراً جديدة لهذا الشاعر أنها من سبكه؛ نظراً لما عرفه من نمطه الخاص في التعبير، وما يلحق شعره من سمات خاصة تطبعه بميسم خاص يدل عليه ويميزه عن غيره. والوصول إلى هذه المرتبة لا يكون إلا من قبل الناقد العالم الخبير بضروب البيان ومسالكه. يقول الباقلاني: «والعالم لا يشذ عنه شيء من ذلك، ولا يخفى عليه، مراتب هؤلاء، ولا تذهب عليه أقدارهم، حتى إنه إذا عرف طريقة شاعر في قصائد معدودة، فأنشد غيرها من شعره لم يشك أن ذلك من نسجه، ولم يرتب في أنها من نظمه»[1].

والبحث عن هذه الخصوصية البيانية يقود بالتالي إلى التمييز بين من يسرق ألفاظ غيره ومعانيه، وبين من يخترع معانيه اختراعاً، وبين من يجاهر بالأخذ عن غيره، وبين من يخفي هذا الأخذ فيدق ولا يظهر إلا بعد فضل تأمل ونظر. كذلك يقود البحث عن هذه الخصوصية البيانية إلى البحث في قرائح الشعراء وطبائعهم في الإنشاد وأيهم يبتده القول ابتداهًا، وأيهم يروّي فيه بالتفكر والتنقيح، كل ذلك يَمْثُلُ على صفحات البيان، لكنه لا يتبدى إلا لدى الناقد البصير الذي يغوص إلى أعماق البيان فيقع على مثل هذه الخصوصيات. يقول الباقلاني: «وكذلك لا يخفى عليهم معرفة سارق الألفاظ ولا سارق المعاني، ولا من يخترعها، ولا من يلم بها، ولا من يجاهر بالأخذ

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٠

ممن يكاتم به، ولا من يخترع الكلام اختراعًا، ويبتدهه ابتداهًا، ممن يروّي فيه، ويجيل الفكر في تنقيحه، ويصبر عليه حتى يتخلص له ما يريد، وحتى يتكرر نظره فيه»[1].

إنها قدرة تميز بين طبائع الشعراء وطرائقهم في التكلف والتصنع، وفيمن ارتاض التكلف فغدا له بكثرة هذا الارتياض كالمطبوع، وفيمن كان مطبوعه كالمتعمل المصنوع، يقول الباقلاني: «ويميز بين من يجري على شاكلة طبعه وغريزة نفسه، وبين من يشتغل بالتكلف والتصنع، وبين من يصير التكلف له كالمطبوع، وبين من كان مطبوعه كالمتعمل المصنوع»[2]. وهذه نظرة نقدية متميزة، إذ اعتدنا في تقسيم الشعراء إلى شعراء مطبوعين، وشعراء مصنوعين، ولأول مرة نجد هذا الكشف النقدي الدقيق لقرائح الشعراء الذي يتجاوز هذه الثنائية الحدية إلى نفاذ أدق حين يشير إلى ما يمكن تسميته بالتكلف المطبوع وإلى ما يمكن تسميته بالطبع المصنوع.

كان لا بد لهذا المنهج القائم على فحص الخصوصيات البيانية لمسالك الشعراء عبر ردّ البيان إلى مصدره أن يصل إلى هذا البحث في قرائح الشعراء، طالما كانوا هم مصدر الشعر ومنبعه.

والبحث عن هذه الخصوصية البيانية في البيان البشري ليس مقصوراً على الشعر بل يمتد إلى النثر وفنونه، من ذلك البحث في خصوصيات كتاب الرسائل، وما يمتاز به كل كاتب من سمت خاص، ويطبع رسائله بطابع يميزه عن غيره، ويوضح مسلكه التعبيري، أيسلك طرائق المتقدمين أم المتأخرين أم يجمع بين الطريقتين، إلى غير ذلك من السمات التي توضح طريقته في الترسل. يقول الباقلاني: «ولا يخفى عليه في زماننا الفصل بين رسائل (عبد الحميد) وطبقته وبين طبقة من بعده، حتى إنه لا يشتبه عليه ما بين (رسائل ابن العميد) وبين رسائل أهل عصره ومن بعده ممن برع في صنعة الرسائل، وتقدم في شأوها حتى جمع فيها بين طرق المتقدمين وطريقة المتأخرين، وحتى

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

خلص لنفسه طريقة، وأنشأ لنفسه منهاجاً، فسلك تارة (طريقة الجاحظ) وتارة طريقة السجع، وتارة طريقة الأصل، وبرع في ذلك باقتداره، وتقدم بحذقه، ولكنه لا يخفى مع ذلك على أهل الصنعة طريقه من طريق غيره، وإن كان قد يشتبه البعض، ويدق القليل، وتغمض الأطراف، وتشذ النواحي»[١].

كذلك فإن ما يميز منهج الباقلاني القائم على البحث عن الخصوصية البيانية وعيه الدقيق بأثر البيئة الزمانية على سبك شعرائها وكتابها، وكيف يتقارب سبك شعراء وكتاب العصر الواحد حتى يدق الفصل بينهم ويتشابه: «وقد يتقارب سبك نفر من شعراء عصر، وتتدانى رسائل كتاب دهر حتى تشتبه اشتباهاً شديداً، وتتماثل تماثلاً قريباً، فيغمض الأصل. وقد يتشاكل الفرع والأصل، وذلك فيما لا يتعذر دراك أمده، ولا يتصعب طلاب شأوه، ولا يمنع بلوغ غايته، والوصول إلى نهايته؛ لأن الذي ينفق من الفصل بين أهل الزمان إذا تفاضلوا في سبق، وتفاوتوا في مضمار فصل قريب، وأمر يسير»[٢].

هذه الحفاوة بهذا الأثر الذي يتركه طابع البيئة الزمانية على أدبائها، يدل على أنَّ لكل عصر سمات بيانية عامة تظهر في أدب الأدباء فتطغى هذه السمات أحياناً على سمات الأديب الخاصة فيشتبه أدبه بأدب غيره من أبناء عصره.

ومع كل هذه العناية التي يوليها منهج الباقلاني للخصوصية البيانية عبر حديث السبك والنسج وغير ذلك من مصطلحات، إلا أننا نستطيع القول بأنَّ هذا المنهج لم يتجاوز الوصف الإجمالي للخصوصية البيانية، فكثيراً ما كان ينبه إلى الفرق بين سمات الشعراء وأن لكل شاعر سبكه الخاص ونسجه الخاص، لكنه لا يضع أيدينا على تفاصيل هذا السبك الخاص أو النسج الخاص، وما السمات البيانية التي امتاز بها شعر شاعر ما، فكانت دلائل تدل على طريقته التي يعرف بها فتفرقه عن غيره من

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الشعراء، بل جرى حديث الباقلاني عن هذه الخصوصيات البيانية على هذا النحو من الإجمال الذي لا يحوي تفاصيل هذه الخصوصيات. ولكن نستطيع على كل حال الانتهاء إلى أنَّ منهج الباقلاني التحليلي كان منهجاً يحفل بردِّ البيان إلى مصدره ومنبعه عبر الإشارة إلى الخصوصية البيانية التي يختص بها كل بيان.

المطلب الثاني

اللفظ

قام منهج الباقلاني في رؤيته للألفاظ على وعي سياقي برز من خلال تركيزه على استخدام اللفظ في موضعه الملائم حسب المقام الوارد فيه، وكيف أن استواء القرآن الكريم أدى إلى أنَّ كل لفظ وارد فيه كان هو اللفظ الأليق في التعبير عن المعنى المناط به، بحيث إنك لو حاولت أن تضع لفظاً آخر مكانه لم يتأدّى المعنى بالدقة التي أداها اللفظ القرآني. هذا ما نراه في تحليله لدقة استخدام اللفظ «ليأخذوه» في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾[1]، إنك لو حاولت جاهداً أنْ تستبدل لفظ ﴿لِيَأْخُذُوهُ﴾ بأي لفظ آخر وإن كان مرادفاً له فلن يأتي بالمعنى على الوجه الذي أتى به لفظ ﴿لِيَأْخُذُوهُ﴾. يقول الباقلاني: «وهل تقع في الحسن موقع قوله: ﴿لِيَأْخُذُوه﴾ كلمة؟ وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة؟ وهل يسد مسدّه في الأصالة نكتة؟ لو وضع موضع ذلك (ليقتلوه)، أو (ليرجموه)، أو (لينفوه)، أو (ليطردوه)، أو (ليهلكوه)، أو (ليذلوه)، ونحو هذا، ما كان ذلك بديعاً ولا بارعاً، ولا عجيباً ولا بالغاً»[2]، فكلمة ﴿لِيَأْخُذُوه﴾ أدت من المعاني ما لا تؤديه كلمة (ليقتلوه)، أو (ليرجموه) أو غير ذلك. لكن الباقلاني لا يبين عن السر الذي أدّى إلى اختيار الفعل ﴿لِيَأْخُذُوه﴾ دون غيره، ويمكن أن يُلْمَحَ في الشمول الذي حواه في الدلالة على مختلف ما همّت به كل أمة برسولها من قتل أو غيره[3]، فإن توهمت أن في الإمكان أن تقوم لفظة مقام ﴿لِيَأْخُذُوه﴾ «فلا سبيل لك إلى الوقوف على تصاريف الخطاب، فافزع إلى التقليد،

---

(١) سورة غافر: ٥.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩٧.

(٣) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤/ ٨٥.

واكف نفسك مؤونة التفكير»[1].

كذلك يشير الباقلاني إلى ترابط الآية عبر رد عجز الخطاب إلى صدره، «فانظر إلى ما قال من رد عجز الخطاب إلى صدره بقوله: ﴿فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾[2] ثم ذكر عقيبها العذاب في الآخرة، وأتلاها تلو العذاب في الدنيا، على الإحكام الذي رأيت»[3].

إنَّ منهج النظر البياني لدى الباقلاني في تحليله لألفاظ القرآن الكريم يرتكز على هذه الدقة الدلالية في التعبير بلفظ دون غيره من الألفاظ، وهو منهج يعتمد الاستبدال بين الألفاظ ومحاولة وضع ألفاظ أخرى مكان اللفظ القرآني؛ بغية الوقوف على دقة اللفظ القرآني، وبلاغته، ومدى وفائه بالمعنى المراد دون غيره من الألفاظ، ومعرفة أنه لا يمكن أنْ «يهتدي إلى وضع هذه المعاني بشري، وإلى تركيب ما يلائمها من الألفاظ إنسي»[4].

لهذا لا يمكن لأدباء البشر أن يصلوا إلى هذه الدقة المتناهية في اختيار الألفاظ؛ لأن هذا يستوجب معرفة تامة بكل ألفاظ اللغة، وهذا مما ليس في مقدورهم، وإذا كان الشافعي يرى أنَّ الإحاطة باللغة لا تكون إلا من قبل نبي فإن هذه الإحاطة قد تقود إلى مستوى بالغ في دقة اختيار اللفظ، لكنها لا يمكن أن تصل بحال إلى الدقة المتناهية التي حواها استواء القرآن الكريم طالما أنها إحاطة نابعة من دائرة التفاوت البشري الذي لا يستطيع مهما بلغ من الدقة أن يتجاوزها إلى ما هو خارج عنها.

إن الدقة في اختيار اللفظ المعبر عن المعنى هي مناط التمييز بين درجات البلاغة، وهي في ذات الوقت موضع زلل الأدباء «وكيف لا يكون كذلك. وأنت تحسب أن

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩٨.

(٢) سورة غافر: ٥.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

وضع (الصبح) في موضع (الفجر) يحسن في كل كلام إلا أن يكون شعرًا أو سجعًا؟ وليس كذلك، فإن إحدى اللفظتين قد تنفر في موضع، وتزل عن مكان لا تزلّ عنه اللفظة الأخرى، بل تتمكن فيه، وتضرب بجرانها، وتراها في مظانها، وتجدها فيه غير منازعة إلى أوطانها، وتجد الأخرى، لو وضعت موضعها في محل نفار، ومرمى شراد، ونابية عن استقرار»[١].

إن الخصوصية الدلالية التي يحملها اللفظ هي التي تجعله يلائم سياقا ما أكثر من غيره من الألفاظ التي قد تترادف معه في المعنى العام ثم يلحق كل لفظ خصوصية في الدلالة تميزه عن غيره من الألفاظ. وقد قام منهج الباقلاني على الإدراك الموازن للدقة المتناهية لاستواء ألفاظ القرآن الكريم في مقابل التفاوت الإنساني الذي لا تبلغ الدقة فيه هذا المستوى المتناهي الذي بلغه اللفظ القرآني، وهو إدراك منطلق من وعي سياقي لما يلائم المقام في التعبير بلفظ ما دون آخر.

إن هذه الدقة في اختيار الألفاظ هي التي تجعل التعبير باللفظ الغريب حين تستدعيه الحاجة بلاغةً وتفوقاً، وكيف يذهب رواء الكلام وجماله حين يعبر بالكلام الغريب في غير الموطن الملائم، وبهذا تغدو الغرابة في منهج الباقلاني جمالاً وبهاء حين يستدعيها المقام، هذا ما يُلاَحَظُ في السياق القرآني الكريم، يقول الباقلاني: «والكلام الغريب واللفظة الشديدة المباينة لنسج الكلام قد تحمد إذا وقعت موقع الحاجة في وصف ما يلائمها، كقوله عز وجل في وصف يوم القيامة: ﴿يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾[٢]. فأما إذا وقعت في غير هذا الموقع، فهي مكروهة مذمومة، بحسب ما تحمد في موضعها»[٣].

إن دقة استواء البلاغة القرآنية جعلت من التعبير باللفظ الغريب في السياق الذي يتطلبه حاجة بلاغية لا يمكن أن يؤديها لفظ آخر، وهذا منتظم في كل السياقات

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٢) سورة الإنسان: ١٠.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٧٧.

القرآنية التي تطلبت التعبير باللفظ الغريب، أما البيان البشري فإنه يتفاوت في مدى قدرته على اختيار اللفظ الغريب في السياق الملائم، فنجده يحسن هذا الاختيار تارة ويخفق تارة أخرى، من ذلك ما «روي أن جريراً أنشد بعض خلفاء بني أمية قصيدته:

بَانَ الْخَلِيطُ بِرَامَتَيْنِ فَوَدَّعُوا أَوَ كُلَّمَا جَدُّوا لِبَيْنٍ تَجْزَعُ

كَيْفَ الْعَزَاءُ وَلَمْ أَجِدْ مُذْ بِنْتُمُ قَلْبَاً يَقِرُّ وَلا شَرَاباً يَنْقَعُ[1]

قال: وكان يزحف من حسن هذا الشعر، حتى بلغ قوله:

وَتَقُولُ بَوْزَعُ: قَدْ دَبَبْتَ عَلَى الْعَصَا هَلاَّ هَزِئْتِ بِغَيْرِنَا يَا بَوْزَعُ[2]

فقال: أفسدتَ شعرك بهذا الاسم؟»[3].

ولعل هذا هو الذي دفع الأصمعي إلى أنْ يقول في بيت امرئ القيس:

وَسِنٌّ كَسُنَّيْقٍ سَنَاءً وَسُنَّمَا ذَعَرْتُ بِمِدْلاجِ الهجيرِ نَهُوضِ[4]

«لا أدري ما السنُّ، ولا السُّنَّيق، ولا السنَّم؟!»[5].

إن الفارق في التعبير باللفظ الغريب بين البيانين القرآني والإنساني هو فارق «الاستواء والتفاوت»، فعلى حين ينتظم التعبير باللفظ الغريب في السياق القرآني على نحو من الكمال البلاغي، نجده في البيان البشري يحسن حيناً ويتراجع أحيانًا، وما

---

(١) ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، الطبعة الثالثة، تحقيق: د.نعمان محمد أمين طه، (القاهرة: دار المعارف)، ٢/ ٩٠٩.

(٢) ديوان جرير، ٢/ ٩١٠.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٧٧، ١٧٨.

(٤) رواية الديوان: «الهجير».

ديوان امرئ القيس، ص ٧٦.

(٥) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢١١.

ذلك إلا لتفاوت القدرة الإنسانية التي تعجز عن بلوغ رتبة الكمال والاستواء.

وهكذا فقد قام منهج الباقلاني في تحليله للألفاظ على عنصر الدقة في الاختيار، مرتكزاً في تحليل هذه الدقة على فكرة «الاستواء والتفاوت»، فإذا ما كانت - هذه الدقة - تصيب مرة في البيان البشري وتتراجع أخرى، فإنها قد جاءت على مستوى من الكمال والاستواء في البيان القرآني بما لا يجعل في مقدور أي طاقة بشرية أن تروم مقاربتها، فضلاً عن أن تأتي بمثلها.

المطلب الثالث

المعنى

يمكن أن يُرْصَدَ منهج الباقلاني في تحليله للمعنى عبر ثلاث زوايا: زاوية الوظيفة التفسيرية أو الوظيفة الشارحة، وزاوية احتكام المعنى في البيان البشري إلى مقياس الواقع وأعرافه، وزاوية الوظيفة البيانية التي يلتحم فيها المعنى باللفظ فيؤديان الدور البلاغي المعلّق بهما.

١- المعنى التفسيري:

ركز منهج الباقلاني في بعض مناحيه على الوظيفة الشارحة التي يؤديها المعنى، ويمكن أن نلحظ لهذه الوظيفة في منهج الباقلاني ثلاثة مستويات:

- على مستوى المفردات:

وهو ما كان يقوم به الباقلاني من تفسير لبعض المفردات التي كان يشعر بأنها في حاجة إلى إيضاح، وقد كثر أداؤه لهذه الوظيفة في تحليله للشعر، فهو عندما توقف أمام بيت امرئ القيس:

فَلَمَّـــا أَجَزْنَـــا سَـــاحَةَ الْحَـــيِّ وَانْتَحَـــى
بِنَـــا بَطْـــنَ خَبْـــتٍ ذِيْ حِقَـــافٍ عَقَنْقَـــلِ[١]

يقول الباقلاني: «فقوله: (أجزنا) بمعنى: (قطعنا)، و (الخبت): بطن من الأرض، و(الحقف): رمل منعرج، و(العقنقل): المنعقد من الرمل الداخل بعضه من بعض»[٢].

ويمكن أن نلحظ أداءه لهذه الوظيفة في هذا المستوى في مواطن كثيرة، نذكر منها

(١) رواية الديوان: «بطن حقف ذي ركام».
ديوان امرئ القيس، ص ١٥.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٧٧.

على سبيل المثال:

«ويعني بقوله: مقتل: مذلل»[(١)].

«والمرجّل: ضرب من البرود، يقال لوشيه: الترجيل، وفيه تكلف»[(٢)].

«فمعنى قوله: (هصرت): جذبت وثنيت»[(٣)].

«وأما معنى قوله (مهفهفة): أنها مخففة ليست مثقلة، و(المفاضة): التي اضطرب طولها»[(٤)].

وواضح أن العقل اللغوي الذي يستند إلى التفسير المعجمي لبيان معاني المفردات هو الذي سيّر منهج الباقلاني في إيضاحه لمعاني تلك الكلمات، وهو خطوة أولى لإدراك المعنى الكلي الذي ينتج عن ترابط تلك الكلمات وانتظامها في سياق ما.

- **على مستوى العبارة:**

وهو مستوى كان يقوم على إيضاح المعنى العام للعبارة، نجد مثل ذلك في إيضاحه لمعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[(٥)] يقول الباقلاني: «ومعناه الذين آمنوا بهذا الوحي والتنزيل، وعرفوا هذه الحجة»[(٦)].

ومن ذلك وقوفه أمام بيت امرئ القيس:

فَقَالَــتْ: يَمِــينَ اللهِ مَــا لَــكَ حِيلَــةٌ
وَمَــا إنْ أرَى عَنْــكَ الْغوَايَــةَ تَنجَلِــي[(٧)]

يقول الباقلاني عن هذا البيت: «ففيه تعليق واختلال، ذكر الأصمعي أنَّ معنى

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٥) سورة فصلت: ٨.

(٦) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٢.

(٧) رواية الديوان: «العماية تنجلي».
ديوان امرئ القيس، ص ١٤.

قوله: (مالك حيلة)، أي ليست لك جهة تجيء فيها والناس أحوالي»[١].

إنَّ هذا المستوى الذي يركز على المعنى العام المراد من العبارة لا يتعدى المهمة الشارحة إلى المهمة التحليلية؛ لذلك نقول: إنَّ العقل اللغوي هو الذي سيطر على منهج الباقلاني في هذا المستوى وغاب العقل البلاغي[٢].

- **على المستوى العام للبيان:**

يقوم هذا المستوى على بيان المعنى وإيضاحه عبر مساحة أكبر تعنى بوحدة البيان الكلية، سواء أكان ذلك على مستوى السورة القرآنية أم على مستوى القصيدة الشعرية، أم تجاوز ذلك إلى دوائر أوسع يُرصد فيها المعنى العام عبر تكراره في أكثر من سورة. فإذا كانت الوظيفة التفسيرية للمعنى اقتصرت في المستويين السابقين على تفسير المفردة، أو تفسير العبارة، فإن التفسير في هذا المستوى يأخذ مدى أوسع وأرحب، ويكون تفسيراً على المستوى الكلي للبيان.

من ذلك ما رصده الباقلاني من معنى تكرر وجوده في السور القرآنية التي افتتحت بذكر الحروف المقطعة، فهو يرى أنه ما من سورة من تلك السور إلا وجاء فيها حديث عن أن الله تعالى حين ابتعث نبيه محمدًا صلى الله عليه وسلم «جعل معجزته القرآن وبنى أمر نبوّته عليه»[٣]. فالحديث عن أن القرآن هو معجزة المصطفى عليه الصلاة والسلام وأن مدار أمر النبوة عليه هو المعنى العام الذي يتكرر في السور القرآنية المبدوءة بذكر الحروف المقطعة. من ذلك ما جاء في سورة إبراهيم، قال تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٧٦.

(٢) إنَّ ظهور العقل اللغوي في آثار السابقين ليس أمرا خاصا بالباقلاني، فهذا العقل هو مفتاح العقل البلاغي والبياني؛ لأنه عقل لا يحشد إزاء المفردة كل المعاني المتوافدة على المادة اللغوية، بل هنالك منهاج اختيار للمدلولات يتواءم مع السياق المراد.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٩.

ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾[١]. فأخبر المولى عز وجل أنه أنزل القرآن الكريم «ليقع الاهتداء به، ولا يكون كذلك إلا وهو حجة، ولا يكون حجة إن لم يكن معجزة»[٢].

ونجد حضورا لهذا المستوى الذي يعنى بوحدة البيان الكلية في تتبع الباقلاني للمعاني التي عقدت عليها بعض السور القرآنية، من ذلك حديثه عما تضمنته سورة فصلت من معان، يقول الباقلاني: «وكذلك ذكر في ﴿حم﴾ السجدة على هذا المنهاج الذي شرحنا، فقال عز وجل: ﴿ حمٓ ۝ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[٣] فلولا أنه جعله برهاناً لم يكن بشيرا ولا نذيرا ولم يختلف بأن يكون عربيا مفصلاً أو بخلاف ذلك، ثم أخبر عن جحودهم وقلة قبولهم بقوله تعالى: ﴿فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾[٤] ولولا أنه حجة لم يضرهم الإعراض عنه، وليس لقائل أن يقول: قد يكون حجة ولكن يحتاج في كونه حجة إلى دلالة أخرى، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم حجة، ولكنه يحتاج إلى دلالة على صدقه وصحة نبوته، وذلك: أنه إنما احتج عليهم بنفس هذا التنزيل ولم يذكر حجة غيره، ويبين ذلك: أنه قال عقيب هذا: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[٥] فأخبر أنه مثلهم لولا الوحي، ثم عطف عليه بحمد المؤمنين به المصدقين له، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[٦] ومعناه: الذين آمنوا بهذا الوحي والتنزيل، وعرفوا هذه الحجة، ثم تصرف في الاحتجاج على

---

(١) سورة إبراهيم: ١.
(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٩.
(٣) سورة فصلت: ١، ٢، ٣، ٤.
(٤) سورة فصلت: ٤.
(٥) سورة فصلت: ٦.
(٦) سورة فصلت: ٨.

الوحدانية والقدرة، إلى أن قال: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾(١) فتوعدهم بما أصاب من قبلهم من المكذبين بآيات الله من قوم عاد وثمود في الدنيا، ثم توعدهم بأمر الآخرة، فقال: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾(٢) إلى انتهاء ما ذكر فيه، ثم رجع إلى ذكر القرآن فقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾(٣)»(٤).

وهكذا يمضي الباقلاني في بيان المعاني التي تضمنتها السورة الكريمة، ومع هذا الاتجاه الذي عني بإبراز المعاني عبر وحدة كلية للبيان تمثلت في (السورة القرآنية) أو عبر وحدة أكبر ترصد المعنى في أكثر من سورة فإننا نستطيع القول: بأنَّ منهج الباقلاني في بيان هذه المعاني لم يتعدّ المنهج الشارح المفسر إلى المنهج المبين عن الأسرار البلاغية التي تكمن خلف هذه المعاني العامة، ولم يلتفت إلى طرائق التعبير عنها والكيفيات الأسلوبية التي تضمنتها.

وبهذا نخلص إلى أن منهج الباقلاني في (المعنى التفسيري) بمستوياته الثلاثة كان مقتصراً على أداء وظيفة تفسيرية شارحة سيطر فيها العقل اللغوي، وغاب عنها العقل البلاغي.

٢- المعنى في البيان البشري والاحتكام إلى مقاييس الواقع العرفي:

وهي نظرة استندت في بحثه للمعنى إلى تحكيم الواقع بكل معالمه وأعرافه وتقاليده، ولم تنظر إلى حاجة الشعر في أن يتجاوز هذا الواقع وما يحيط به من أعراف؛ إذ في الشعر يعاد رسم الواقع وفقاً للتصورات الذاتية التي ينطلق منها الشاعر، فتجيء

---

(١) سورة فصلت: ١٣.

(٢) سورة فصلت: ١٩.

(٣) سورة فصلت: ٢٦.

(٤) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٢.

الصورة في الشعر متجاوزة لحدود الواقع تجاوزاً لا تنقطع فيه الصلة كلية بينها وهذا الواقع، وإلا دخلنا في ضرب من التهويم المختلط الذي يعجز فيه متلقي البيان عن التواصل مع الصورة وكشف ملامحها. ولكن يبقى للشعر خصوصية تجاوز الواقع والأعراف المستقرة فيه وإلا فقد القيمة الجمالية المناطة به، وغدا تكراراً حرفياً للواقع لا يجد فيه المتلقي ما يحفزه إلى الاستمرار في قراءته.

من تلك النظرات التي حكم فيها الباقلاني بمقياس الواقع في نقد الشعر، ما نقد به مطلع معلقة امرئ القيس:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ
بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ
فَتُوضِحَ فَالمِقْرَاةِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا
لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمْأَلِ[1]

يقول الباقلاني: «فأول ذلك: أنه استوقف من يبكي لذكرى الحبيب وذكراه لا تقتضي بكاء الخلي، وإنما يصح طلب الإسعاد في مثل هذا، على أن يبكي لبكائه ويرق لصديقه في شدة برحائه، فأما أن يبكي على حبيب صديقه وعشيق رفيقه فأمر محال، فإن كان المطلوب وقوفه وبكاءه أيضاً عاشقاً، صح الكلام من وجه، وفسد المعنى من وجه آخر! لأنه من السخف ألا يغار على حبيبه، وأن يدعو غيره إلى التغازل عليه والتواجد معه فيه»[2].

وقد ردَّ الشيخ حسين المرصفي هذا النقد من قبل الباقلاني فقال بأن الشاعر: «أراد بالحبيب والمنزل الجنس، فالتنكير فيه للتنويع لا للإفراد، فكأنه قال: ليقف كل منا يبكي على صفاء عيشه الماضي، وسرور أوقاته السالفة وتمتعه بحبيبه في تلك المنازل الشاغلة بتلك النواحي التي سماها»[3]. وقال: د. سلامة داود معلقاً على ردِّ المرصفي

(١) ديوان امرئ القيس، ص ٨.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٦٠.

(٣) حسين المرصفي، الوسيلة الأدبية للعلوم العربية، الطبعة الأولى، (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية بدرب الجماميز، ١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م)، ٢/ ٤٤١.

المرصفي «والمرصفي في ردِّه يتكئ على حس بلاغي مرهف، فلو قال امرؤ القيس: (من ذكرى حبيبي) بالإضافة إلى ياء المتكلم لصح للباقلاني نقده، وأقام المرصفي رده على تنكير (حبيب) و(منزل) وأن التنكير فيها للتنويع، فالمعنى: ليقف كل واحد منا على تذكر حبيبه والبكاء على أطلاله التي لها في نفسه من الشوق ما لا يعرفه إلا المحبوب. الباقلاني يحمل التنكير على معنى الإفراد، ومن ثم أدخل الكلام دائرة (الإحالة)، ولو حمل التنكير على معنى التنويع، كما ذهب إليه المرصفي لاستقام المعنى؛ إذ النكرة صالحة للمعنيين»[(١)].

ورأى الدكتور الطاهر مكي أن الباقلاني في نقده كان «أقرب إلى العبث منه إلى النقد؛ لأن كلمة (نبك) تعني البكاء الحقيقي، وقد تعني استشعار الأسى لذهاب مسرات الأمس، والتلهف على عودتها، ويمكن أن يبكي المرء وحده، وأن يبكي والذين معه، يبكي كل واحد أمسه وحظه، والأمر من قبل ومن بعد تصوير شعري لحالة نفسية»[(٢)].

أما الدكتور محمد محمد أبو موسى فقد ردَّ نقد الباقلاني بقوله: «هذا الذي أورده الباقلاني (لامرئ القيس) لا يرد؛ لأن الوقوف على الديار حال من الأحوال التي يغلب على الشاعر فيها وجده وشجنه، ويتحول فيها عن أحوالها، فيسأل ويستنطق من لا يجيب ولا ينطق، ويبث أشجانه وأشواقه، أحجاره وملاعبه، يحتضن الثمام وموقد النار، فلا غرابة أن يستوقف الصاحب ويستبكيه... وهذه البدايات في القصائد مشحونة بالوجد واللوعة، وهي أحسن ما يستفتح به الشعر»[(٣)].

ومع وجاهة كل هذه الآراء التي ردَّت نقد الباقلاني فإنها لم تلتفت إلى أن الباقلاني حاول أن يقيس الشعر بمقياس الواقع الطبيعي عندما استنكر أن يبكي الصاحب «على حبيب صديقه وعشيق رفيقه»[(٤)]، ثم عندما رأى أن من السخف الا

---

(١) د. سلامة داود، نقد الشيخ المرصفي لأبي هلال العسكري والباقلاني وابن خلدون، (دمنهور: دار الفالوجا، ٢٠٠٢م)، ص ٣٥، ٣٦.

(٢) د.الطاهر مكي، امرؤ القيس حياته وشعره، الطبعة الخامسة، (القاهرة: دار المعارف،١٩٨٥م)، ص ٢٥٥.

(٣) د. محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٢٨٥، ٢٨٦.

(٤) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٦٠.

يغار الشاعر «على حبيبه وأن يدعو غيره إلى التغازل عليه، والتواجد معه فيه»[1].

إن هذا الرفض الذي يقدمه الباقلاني لهذه المعاني التي أراد الشاعر أن يبثها في البيتين هو رفض يستند إلى الواقع المعاش، ويغفل خصوصية الشعر وما يكتنف الشاعر من أحاسيس ولواعج تبعثه إلى أن يرى تضام الآخرين معه في الألم الذي طوّح به، وكيف أن النفس الإنسانية قد جبلت على حب هذا التضام مع الآخر، وكيف أنها تحفل بهذه المشاركة الوجدانية من قبل الآخرين، فيغدو كل ما حول الشاعر محمّلاً بهذا الألم أينما التفت رآه ماثلاً يحيط به من كل جانب، لو راعى الباقلاني هذه الخصوصية للشعر التي تمنح الأشياء تشكيلاً جديدًا لما استنكر على الشاعر أن يطلب من الصاحب مشاركته في البكاء، ولما رأى في ذلك سخفاً وعدم غيرة على حبيبه فيدعو غيره إلى التغازل عليه والتواجد معه فيه؛ فهذا لا يكون إلا في الواقع الحقيقي المعاش، أما واقع الشعر فله خصوصيته التي تميزه وتجعل الأشياء فيه تتشكل بمقاييس جديدة نابعة من ذاتية الشعر والشاعر، فلا تغدو الصورة فيه تكراراً آخر لما في الواقع؛ لأنها لو كانت كذلك لخرج الشعر عن مهمته البيانية - التي تبعث الجمال - إلى أن يكون سجلا تدوّن فيه معالم الواقع وحقائقه.

ومن ذلك النقد الذي انبثق من منهجية الاحتكام إلى الواقع وأعرافه ما وجّهه الباقلاني إلى قول امرئ القيس:

وَيَــــوْمَ عَقَــــرْتُ لِلْعَــــذَارَى مَطِيَّتِــــي
فَيَــا عَجَبًــا مِــنْ رَحْلِهَــا الْمُتَحَمَّــلِ

فَظَـــلَّ الْعَـــذَارَى يَـــرْتَمِينَ بِلَحْمِهَـــا
وَشَـــحْمٍ كَهُـــدَّابِ الـــدِّمَقْسِ الْمُفَتَّـــلِ[2]

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٢) رواية الديوان: «يظل العذارى».

ديوان امرئ القيس، ص ١١.

يقول الباقلاني في ضمن ما نقد به البيتين: «وفيه شيء آخر من جهة المعنى وهو: أنه وصف طعامه الذي أطعم من أضاف بالجودة وهذا قد يعاب. وقد يقال: إن العرب تفتخر بذلك ولا يرونه عيباً، وإنما الفرس هم الذين يرون هذا عيباً شنيعاً... وفيه شيء آخر من جهة المعنى وهو أن تبجحه بما أطعم للأحباب مذموم، وإن سوغ التبجح بما أطعم للأضياف، إلا أنْ يورد الكلام مورد المجون، وعلى طريق أبي نواس في المزاح والمداعبة»[1].

يُعدّ وصف الطعام الذي تُطعم بالجودة عيباً عندما يكون ذلك في الواقع المعاش وما يتطلبه من أعراف وتقاليد، أما واقع الشعر فالأمر فيه يختلف؛ لأنه غير خاضع لتلك الأعراف، وإنما هو منطلق من عالم الشعر المتجاوز لأحكام الواقع والمقاييس المتعارفة بين الناس؛ لذلك لا مشاحة في هذا السياق من الشعر أن يصف امرؤ القيس طعامه الذي أطعم بالجودة؛ لأنه سياق المحبين، وهو ذات السياق الذي لا يجعل الحديث عن الطعام الذي أطعم تبجحاً. لو كان هذا في واقع الناس الذي يعيشون لصحّ عدّه تبجحًا، لكنه سياق الشعر المتجاوز لأحكام الواقع وأعرافه.

ولعل هذا الاستناد إلى هذا الواقع وأعرافه هو الذي قاد الباقلاني إلى أن يحكّم المقياس الأخلاقي في بعض نظراته للشعر، من ذلك وقوفه أمام قول امرئ القيس:

فَمِثْلُـــكِ حُبْلَـــى قَـــدْ طَرَقْـــتُ وَمُرْضِـــعٍ[2]
فَأَلْهَيْتُهَـــا عَـــنْ ذِيْ تَمَـــائِمَ مُحْـــوِلِ[3]

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٦٥، ١٦٦.

(٢) ضبط الديوان: «ومرضعًا».

ديوان امرئ القيس، ص ١٢.

(٣) رواية الديوان: «تمائم مُغْيَلِ».

المصدر نفسه، ص ١٢.

قال الباقلاني عن هذا البيت: «وفيه من الفحش والتفحش ما يستنكف الكريم من مثله، ويأنف من ذكره»(١).

كذلك وقوفه أمام البيت التالي للبيت السابق:

إذا مَـا بَكَـى مِـنْ خَلْفِهَـا انْـصَرَفَتْ لَـهُ
بِـشِقٍّ وَتَحْتِـي شِـقُّهَا لَـمْ يُحَـوَّلِ(٢)

وقد قال عن هذا البيت: بأنه «غاية في الفحش ونهاية في السخف، وأي فائدة لذكره لعشيقته، كيف كان يركب هذه القبائح، ويذهب هذه المذاهب، ويرد هذه الموارد؟! إن هذا ليبغضه إلى كل من سمع كلامه ويوجب له المقت! وهو -لو صدق- لكان قبيحاً، فكيف: ويجوز أن يكون كاذباً» (٣).

وردَّ المرصفي هذا النقد المستند إلى النظرة الأخلاقية في تقييم ما قال امرؤ القيس التي تغفل سياق الشعر وما يقتضيه من أحوال بقوله: «وأما قوله: (فمثلك حبلى) فذلك ما من شأنه أن يقوله في هذا المقام، فإنه لا يقول عن نفسه إنه راهب في صومعة، بل يخبر بأنه زير نساء، مستعمل حيله في خداعهن، كما يقتضيه استحسان الشباب أهل الترف والنعيم، فإنه لما أراد أن يزيل حياءها ويكسر حدتها ويثير من شهوتها، ليتمكن من التمتع بها لم يجد إلا أن يكلمها بما يقتضي ذلك»(٤).

ورأى الدكتور محمد محمد أبو موسى أن تعبير امرئ القيس بهذه الطريقة وتقبل العلماء لشعره يعد من الدلائل على الوعي بجوهر الشعر وما يفيض به من إبانة.

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص١٦٧.

(٢) يروى في الديوان:

إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انْحَرَفَتْ لَهُ
بِشِقٍّ وَشِقٌّ عِنْدَنَا لَمْ يُحَوَّلِ

ديوان امرئ القيس، ص ١٢.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٦٧.

(٤) حسين المرصفي، الوسيلة الأدبية، ٢/ ٤٤٤.

يقول د. أبو موسى: «ومن الدلالات الأكيدة على بلوغ الوعي بجوهر الشعر في وجدان هذه الأمة درجة عالية وضعهم هذا الشاعر على قمة الإبداع الشعري، مع أنه كما ترى متفلت من كل قيمة، إلا أنه برع براعة فائقة في الإبانة عما أراد أن يبين عنه، وأزال كل عائق يعوق بيانه في العبارة عن أحوال نفسه، حتى استطاع أن يفرغ هذه النفس في شعره إفراغاً كاملاً أمينًا، تامًّا، تشف عنها لغتها شفوفاً لا تكدرها كلمة واحدة، تحاول أن تستر خسيسة من خسائس تلك النفس»[1] وهذا بذاته ما دفع أحد الباحثين إلى القول عن البيت الأول بأنه: «وإن كان فيه من الفحش ما فيه إلا أنه يطابق مقامه وسياقه، فكان مع فحشه من بارع شعره»[2].

إن إغفال السياق الشعري وما يقتضيه من أحوال وطرائق في الإبانة هو الذي قاد الباقلاني إلى هذه النظرة، ولعل موقفه المسبق في محاولة هدم شعر امرئ القيس -نموذج عالٍ في البيان الإنساني- المنطلق من فكرة الموازنة بين استواء البيان القرآني الكريم وبين تفاوت البيان البشري مهما بلغ من البلاغة، هو الذي أدى به إلى هذه الطريقة في تقويم الشعر، و لم يكن الباقلاني مضطراً إلى كل هذا، فقد كان بوسعه أن يكشف الجمال البلاغي في كلا البيانين (القرآني والإنساني)، فيتضح مدى التفاوت بينهما، وكيف علا في البيان القرآني إلى درجة يعجز عنها البشر، وكيف تراجع في البيان الإنساني. كان بوسعه أن يتجه هذا الاتجاه بدلاً من اتخاذ هذا الموقف المسبق في محاولة هدم معلقة امرئ القيس والتحامل عليها، فيغدو النقد كشفاً لعورات الشعر وإغفالا لمواطن الحسن فيه.

وكان من الطبيعي أن يكون هذا المنهج المستند إلى مقياس الواقع المعاش وأعرافه مقتصراً لدى الباقلاني على تحليل الشعر طالما أن البيان القرآني صادر عن المولى عز وجل.

---

(١) د. محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٢٩٨.

(٢) د. سلامة داود، نقد الشيخ المرصفي للعسكري والباقلاني وابن خلدون، ص ٦٤.

٣- المعنى البياني:

أردنا بالمعنى البياني المعنى من وجهة بلاغية، أي المنهجية البلاغية في بحث المعنى، المعنى الملتحم بلفظه، المنتظم في سياق ما.

يتجلى هذا المنهج البلاغي في بحث المعنى لدى الباقلاني عند حديثه عن القيمة الأساسية للكلام التي تتمثل في (الإبانة)، يقول الباقلاني: «ويبين هذا أن الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس»[١]. إن قيمة بيان أي مبين إنما تتمثل في مدى قدرته على الإبانة عن المعاني المختلجة في دواخل النفس، فبقدر ما يُحْكِمُ المبين التعبير عن هذه المعاني المكنونة، وما يكتنفها من أحوال وهيئات، بقدر ما تعلو رتبته في البلاغة، فليس البيان في حقيقته سوى تصوير لهذه المعاني، وإحكام لشواردها، وكشف لما غمض منها ودق. وعلى هذا تكون الإبانة في الكلام هي جوهره و «أصل تقويمه وقياس تقديره، فأفضل الكلام ما كان أوفر حظًا منها؛ لأنها ما دامت غاية وجود البيان فيجب أن تكون قياس فضله كما تقول جوهر الإنسان هو الإنسانية، فالذي تتوفر فيه الإنسانية بصورة أفضل هو الإنسان الأفضل... وهكذا تدور في الأشياء وتعرف غايتها وتقضي قضاء حتمًا أن أفضل الأشياء ما توفر فيه جوهره، وهذا أصل ثابت لا ينخرم»[٢].

وهذا يتطلب وفقاً لما تقتضيه هذه الرؤية البلاغية لدى الباقلاني أنْ يكون لفظ تلك الإبانة غاية في الدقة، ودالاً على المراد، واقعاً في النفس الموقع الأمكن، غير معتاص في حمل هذه الإبانة، يقول الباقلاني: «وإنْ كان كذلك وجب أنْ يتخير من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب، ولم يكن مستكره المطلع على الأذن، ولا مستنكر المورد على النفس، حتى يتأبى بغرابته

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١١٧.

(٢) د. محمد محمد أبوموسى، مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، الطبعة الأولى، (القاهرة:مكتبة وهبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨٧م)، ص ٥٥.

في اللفظ عن الإفهام، أو يمتنع بتعويص معناه عن الإبانة، ويجب أن يتنكب ما كان عامي اللفظ، مبتذل العبارة، ركيك المعنى، سفساني الوضع، مجتلب التأسيس على أصل ممهّد، ولا طريق موطد»[١].

فلا يكون للإبانة قيمة إلا حين تستطيع أن تبرز ما خفي من معان ودق وتغازر وتنوع، في إحكام من اللغة، وجمال في العبارة، لا يضيع شيئاً منها بل يقبض سيطرته عليها، فاختيار اللفظ الأخص بالمعنى هو جوهر هذه الإبانة، وليس هذا الذي نستجليه من كلام الباقلاني ببعيد عما عرّف به الرماني البلاغة حين قال بأنها: «إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[٢].

ويؤكد هذا المنهج في الحديث عن (الإبانة) وربطها بإحكام الإفصاح والتعبير عما تكنه النفوس من معان وأغراض، قول الباقلاني: «وإذا كان الكلام إنما يفيد الإبانة عن الأغراض القائمة في النفوس، التي لا يمكن التوصل إليها بأنفسها وهي محتاجة إلى ما يعبر عنها، فما كان أقرب في تصويرها، وأظهر في كشفها للفهم الغائب عنها، وكان مع ذلك أحكم في الإبانة عن المراد، وأشد تحقيقاً في الإيضاح عن المطلب وأعجب في وضعه، وأرشق في تصرفه، وأبرع في نظمه كان أولى وأحق بأن يكون شريفاً»[٣].

(القرب في التصوير) ليس المراد منه الصورة القريبة المباشرة، وإنما يراد منه دقة التصوير، وأن هذا التعبير أليق ما يمكن أنْ يعبر عن هذا المعنى وأشد ما يلائمه. وهذا بعينه أيضاً ما عبر به عن (شدة التحقيق في الإيضاح عن المطلب) إنها القدرة البيانية التي تستطيع أن تعبر عن المعنى المضمر بأخص ما يناسبه من عبارة والأم ما يظهره في صورة لغوية، فبقدر هذا الإحكام في التعبير عن معاني النفوس بقدر ما تتفاضل القدرات البيانية.

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١١٧، ١١٨.

(٢) علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥، ٧٦.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١١٩.

إن هذا المنهج المتميز في بحث (المعنى) يؤكد ما سبق أن قلناه بأن الباقلاني عندما حكّم مقاييس الواقع العرفي في (البيان البشري) إنما كان مدفوعاً إلى ذلك بسبب من (الموقف المسبق) المستند إلى فكرة (الاستواء والتفاوت) التي اندفع في سبيل تأكيدها إلى هدم نماذج راقية في الشعر العربي، ولو أنه حكّم هذا المنهج المتميز في بحث (المعنى البياني) المرتكز على أسس العقل البلاغي لاستطاع أن يؤكد استواء البيان القرآني وتفاوت البيان البشري على نحو آخر يبحث المعنى وفقاً لرؤية بيانية، تبرز دوره البلاغي في كلا البيانين، فيستبين خفوت جماله - لاهدمه - في البيان البشري عند موازنته بجلال وروده في البيان القرآني.



المطلب الرابع

أغراض البيان

من المعلوم أن لكل بيان غرضا يقصده ويؤمه، يكون هدفَ هذا البيان وغايته التي يروم. والقُدَر البيانية تتفاضل بقدر ما تحسن من تأدية للأغراض، وقد يثار سؤال هنا: لماذ لم يدرج هذا المطلب ضمن المطلب السابق (المعنى)؟ أليست المعاني هي الأغراض القائمة في النفوس، والبيان إبانة عنها وتصوير لها؟.

الجواب: نعم، كان حق هذا المطلب ألا يفصل عن سابقه، إذ ليست المعاني إلا الأغراض القائمة في النفوس، لكن الذي حدا بنا إلى هذا الفصل أننا أردنا من (الغرض البياني) في هذا المطلب: الغرض الأعم الذي يقصده البيان، سواء أكان وعظاً أم احتجاجاً أم أحكاماً أم مدحاً أم هجاءً أم رثاءً أم فخراً أم وصفاً... الخ.

فنحن هنا لا نتحدث عن الغرض البياني المرتبط بالجملة أو الجملتين وإنما نقصد مساحة أكبر تتضافر فيها الجمل لأداء هذا الغرض العام.

وقد اتجه منهج الباقلاني التحليلي إلى العناية بمدى وفاء البيان بأداء الغرض المناط به، وكان هذا محلّ نظره الموازن بين البلاغة القرآنية في أدائها لجميع الأغراض التي أمتها على نحو من الاستواء الذي لا يتراجع، وبين البيان الإنساني الذي يبرز في غرض، ويتراجع في آخر، طبقاً لقواه البيانية المتفاوتة التي لا تطيق أن تبرز في كل الأغراض، بل لكل بليغ من البشر طاقة وطبع يلائمهما البراعة في غرض، والتراجع في آخر.

البيان القرآني يتصرف في جميع الأغراض والوجوه من مواعظ واحتجاج وحكم وإحكام وإعذار وإنذار على نحو من النظم العجيب الذي لا يتفاوت، يقول الباقلاني عن القرآن الكريم: «وهو أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها؛ من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم وإحكام وإعذار وإنذار ووعد ووعيد وتبشير وتخويف وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة وشيم رفيعة وسير مأثورة. وغير ذلك من الوجوه التي تشتمل عليها»[1].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

أما البلغاء من البشر - شعراء وخطباء - فيبرز الواحد منهم في غرض ويتراجع في آخر، فمنهم من يبرع في المدح دون الهجاء، ومنهم من يبرع في الهجاء دون المدح، ومنهم من يجود في الاعتذار ويتراجع في غيره، وهكذا كلٌ على حسب ما يطيق من إجادة في الغرض الذي يُعْرَف به، ولا تطيق ملكاتهم البيانية الإجادة في كل الأغراض، فهذا خارج عن حدود قواهم الإنسانية. يقول الباقلاني: «ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق، والخطيب المصقع، يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور، فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح، ومنهم من يسبق في التفريط دون التأبين، ومنهم من يجود في التأبين دون التفريط»[1].

كذلك تتفاوت قوى الشعراء في وصف ما يصفون، فمنهم من يجيد وصف الإبل، ومنهم من يجيد وصف الحرب، ومنهم من يجيد وصف الخمر، كل على حسب ما يلائم طبعه الشعري، وسمته البياني، يقول الباقلاني: «ومنهم من يغرب في وصف الإبل أو الخيل، أو سير الليل، أو وصف الحرب، أو وصف الروض، أو وصف الخمر، أو الغزل، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ويتناوله الكلام؛ ولذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابغة إذا رهب، وبزهير إذا رغب»[2]. لذلك – رأينا - فيما سبق عند الخطابي أن المنطقة الصحيحة للموازنة بين الشعراء هو أن تعمد إلى ما امتاز بوصفه كل شاعر، وعرف بإجادته فيه، فتقيم الموازنة بين صفة الأعشى للخمر، وصفة ذي الرمة للأطلال ونعوته للبراري والقفار، فهذه نظرة موضوعية ينمّ فيها كلٌ من الخطابي والباقلاني عن إدراك للقوى البيانية للإنسان التي تمتاز في جانب، وتخور في آخر، طبقاً لما هي عليه من محدودية.

أما القرآن الكريم فإنه في جميع ما تصرف فيه من أغراض ووجوه «على حد واحد، في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

وليس هذا الاستواء الذي عليه بلاغة القرآن مقصورًا على الأغراض المألوفة، بل تجده كذلك فيما طرقه من أغراض جديدة، كالمعاني التي تضمنها في أصل وضع الشريعة، والاحتجاج في أصل الدين، وفي رده على الملحدين، كل ذلك في لفظ بديع رائق، وهذا «مما يتعذر على البشر ويمتنع، وذلك أنه قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعان مبتكرة، وأسباب مؤسسة مستحدثة، فإذا برع اللفظ في المعنى البارع، كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر، والأمر المتقرر المتصور»[1].

ويعد الحديث عن بيان الأحكام وذكر الحلال والحرام من أدق الأغراض تعبيراً في منهج الباقلاني التحليلي، فالأديب «إذا تكلم في بيان الأحكام وذكر الحلال والحرام، لم يكن كلامه على حسب كلامه في غيره. ونظم القرآن لا يتفاوت في شيء ولا يتباين في أمر، ولا يختل في حال، بل له المثل الأعلى، والفضل الأسنى»[2].

أما أشق الأغراض وأدلها على القدرة البيانية في منهج الباقلاني فهو «ذكر القصص»، فهو يرى أن التعبير عن هذا الغرض يشق؛ لأنه قد يختلط بالسرد اليومي، والحديث العامي، فتسقط منه البلاغة، وينزل الكلام إلى رتبة سوقية في الخطاب، يقول الباقلاني: «فتأمل شعر من شئت من الشعراء المفلقين، هل تجد كلامه في المديح والغزل والفخر والهجو يجري مجرى كلامه في القصص؟ إنك لتراه إذا جاء إلى وصف وقعة، أو نقل خبر، عامّي الكلام، سوقي الخطاب، مسترسلاً في أمره، متساهلاً في كلامه، عادلاً عن المألوف من طبعه، وناكباً عن المعهود من سجيته، فإن اتفق له في قصة كلام جيد، كان قدر ثنتين أو ثلاثة، وكان ما زاد عليه حشواً، وما تجاوزها لغواً، ولا أقول إنها تخرج من عادته عفواً؛ لأنه يقصر عن العفو، ويقف دون العرف، ويتعرض للركاكة»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

لذلك كانت «القصة» موطناً تتمايز فيه القدر البيانية وتتفاضل فيما بينها، وإذا كان البلغاء من البشر يتفاوت بيانهم في هذا الغرض ويتراجع، فإن القرآن الكريم يمثل البيان المعجز فيما أورده من قصص، فلو تأملت السور القرآنية التي حفلت بذكر القصص لوجدت أن «كل سورة من هذه السور تتضمن من القصص ما لو تكلفت العبارة عنها بأضعاف كلماتها، لم تستوف ما استوفته. ثم تجد فيما تنظم ثقل النظم، ونفور الطبع، وشراد الكلام، وتهافت القول، وتمنع جانبه، وقصورك في الإيضاح عن واجبه»[1]. إنه الفارق بين القدرة البيانية المعجزة وبين القدرة البيانية الإنسانية التي يتفاوت بيانها ويتهافت في هذا الغرض من القول؛ لأن إحكام اللغة في هذا الغرض من أدق ما يكون عليه البيان؛ لأنه إحكام لأحداث تسرد يجب أن تضبطها اللغة استيعاباً وتصويراً وإحاطة. والقصص القرآني بلغ هذا الاستواء؛ لما فيه من هذا الإحكام، ولما صحبه من «مواعظ زاجرة، وأمثال سائرة، وحكم جليلة، وأدلة على التوحيد بينة، وكلمات في التنزيه والتحميد شريفة»[2].

وإذا كانت القوى الإنسانية تتراجع في ذكر «القصص» فإن جلاء هذا التراجع يكون عندما يعاد ذكر القصة الواحدة، فيظهر عندئذٍ تفاوت البيان الإنساني ويستبين عجزها عن تكرار القصة بأسلوب بياني رفيع، كيف ذاك وقد شقّ عليها بيان هذا الغرض فكيف بإعادته، يقول الباقلاني: «وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتاً بيناً، ويختلف اختلافاً كبيراً»[3]. كل ذلك في مقابل استواء البيان القرآني الذي يعاد فيه ذكر القصة الواحدة على نحو من البلاغة المعجزة الدالة على القدرة الإلهية، يقول الباقلاني: «ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة. فعلمنا بذلك أنه مما

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٤، ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

لا يقدر عليه البشر؛ لأن الذي يقدرون عليه قد بيّنا فيه التفاوت الكثير عند التكرار وعند تباين الوجوه، واختلاف الأسباب التي يتضمن»[1].

إن كلام الباقلاني يشير إلى القدرة البيانية على تصريف الغرض الواحد في أكثر من طريقة، وإن بقي لكل طريقة دلالتها الخاصة بها التي لا نجدها في الطرائق الأخرى، تبعاً للخصوصيات البيانية المتعلقة بكل سياق. وهذا الذي يشير إليه الباقلاني يقارب ما وجدناه لدى الرماني عند حديثه عن «التصريف»: تصريف المعنى في الدلالات المختلفة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧، ٣٨

المطلب الخامس

زيادات البيان

١- التكرار:

كثرت الدراسات التي تناولت التكرار[1]، وسنحاول هنا أنْ نكشف عن منهج الباقلاني في بحثه لهذا الملمح البياني.

اتجه منهج الباقلاني إلى تحليل «التكرار» الوارد في البيان البشري ولم يتعرض إلى وجوده في القرآن الكريم؛ لذلك فإن التحليلات التي حلل بها الباقلاني «التكرار» كانت حافلة برؤية سلبية تبحث فيه عن الوجه المضاد الذي يكون فيه التكرار ثقلا وزيادة يستغني عنها البيان، وهذا شأنه - كما رأينا - في أغلب ما حلل به الشعر العربي؛ نتيجة لانبثاق هذا التحليل من فكرة «الاستواء والتفاوت» التي جار الباقلاني في سبيل تأكيدها على الشعر العربي، وكان بوسعه إثباتها دون هذا الجور على الشعر.

من ذلك وقوفه أمام التكرار الوارد في قول امرئ القيس:

وَيَــوْمَ دَخَلْـــتُ الْخِـــدْرَ خِـــدْرَ عُنَيْـــزَةٍ
فَقَالَــتْ: لَــكَ الْــوَيْلاَتُ إِنَّــكَ مُرْجِلِــي

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- محمود بن حمزة الكرماني، أسرار التكرار في القرآن، الطبعة الثالثة، (مصر:دار العلوم للطباعة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م). ومن الدراسات المعاصرة:
- حامد حفني داود، التكرار: أسرار وجوده وبلاغته في القرآن الكريم، (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م).
- د. القصبي محمود زلط، قضايا التكرار في القصص القرآني، (مصر: المطبعة الفنية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).
- د. عبدالمنعم السيد حسن، ظاهرة التكرار في القرآن الكريم، الطبعة الأولى، (مصر: دار المطبوعات الدولية، ١٤٠٠هت/ ١٩٨٠م).
- د.عز الدين السيد، التكرير بين المثير و التأثير، الطبعة الثانية، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).
- د.حسين نصّار، التكرار، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

تَقُــولُ وَقَــدْ مَــالَ الْغَبِـيْطُ بِنَــا مَعًــا
عَقَـرْتَ بَعِيْـرِيْ يَـا امْـرَأَ الْقَـيْسِ فَـانْزِل[١]

أول تكرار وقف أمامه الباقلاني في البيتين تكرار كلمة «الخدر»، يقول الباقلاني: «قوله: (دخلت الخدر خدر عنيزة) ذكره تكريراً لإقامة الوزن، لا فائدة فيه غيره، ولا ملاحة له ولا رونق»[٢].

وقد ردَّ د. محمد محمد أبو موسى هذا النقد من الباقلاني بقوله: «وليس للباقلاني وجه في نفي الفائدة في هذا التركيب (الخدر خدر عنيزة)؛ لأنه من جليل الصنعة، وحر الكلام، وذلك أن خدر عنيزة يقع بياناً للمراد من الخدر، وتحديدًا له، بعدما يخامر النفس ما يخامرها من لفظ الخدر، هكذا بعمومه، والشاعر يروي أقاصيص أيام له من النساء صالحات، وحين يقول في سياق هذا (ويوم دخلت الخدر) لا بد أن تتشوف النفس تشوفاً لمعرفة صاحبة الخدر، ولمعرفة القصة التي احتفظ بها هذا اللاهي كثير الأقاصيص. ولهذا يحسن أن يسكت القارئ هنا سكتة خفيفة لإشاعة هذا التشوف، وإشباع النفس بهذه المخامرة، فإذا قال: (خدر عنيزة) وقع في النفس موقعاً متمكناً، وهكذا كل شيء يكون بعد الاستشراف إليه»[٣].

أما التكرار الثاني الذي أخذه الباقلاني على البيتين تكرار «قالت» و«تقول» بلا فائدة، يقول الباقلاني: «وتكريره بعد ذلك: (تقول وقد مال الغبيط) يعني: قتب الهودج بعد قوله: (فقالت لك الويلات إنك مرجلي): لا فائدة فيه غير تقدير الوزن، وإلا فحكاية قولها الأول كافٍ، وهو في النظم قبيح؛ لأنه ذكر مرة: (فقالت)، ومرة (تقول) في معنى واحد، وفصل خفيف»[٤].

(١) ديوان امرئ القيس، ص ١١.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٦٦.

(٣) د. محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(٤) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٦٦.

وقد ردّ الشيخ حسين المرصفي هذا النقد بقوله: «قالت وتقول تأدية للمعاني بعبارتها، فالقول الأول حصل منها مرة، والثاني تكرر، ولولا ذلك ما كان يعجزه أن يقول: وقالت وقد مال الغبيط بنا معاً»(١).

وعقّب د. سلامة داود على ردّ الشيخ المرصفي بقوله: «وهذا رد وجيه؛ لأن الأصل في العبارة أن تصور المعنى وتؤديه على وجهه بدقة وأمانة، فلما كان قولها: (لك الويلات إنك مرجلي) صدر منها مرة واحدة وانقضى أمره عبّر الشاعر بالفعل الماضي (قالت)، ولما كان قولها: (عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل) تكرر صدوره منها عبر عنه بالفعل المضارع (تقول) الدال على التجدد حثاً على النزول عن بعيرها الذي أجهده امرؤ القيس»(٢).

إن الذي قاد الباقلاني إلى إغفال قيم الجمال للتكرار فيما أوردناه من شعر امرئ القيس، هو الموقف المسبق الذي ارتأى أن لا سبيل إلى تأكيد استواء البيان القرآني وتفاوت البيان البشري إلا سبيل هدم الشعر العربي - الذي يمثل نموذجاً راقياً في البيان البشري لا سيما الجاهلي منه، الذي تعد فيه معلقة امرئ القيس خير مثال لهذا الرقي - لذلك لم ير الباقلاني في هذا الملمح البياني - التكرار - سرّ جمال وتفوق، بل جعله زيادة مستغناة لا حاجة للبيان بها.

٢- الحشو:

هناك من علماء البلاغة من نظر إلى الحشو بنظرة رأت أنه يجيء على نحوين رئيسين؛ الأول: أن يكون الحشو مذموماً وذلك عندما يكون في الكلام لفظ لا يحتاج إليه، ولا يؤدي أي دور بلاغي وجمالي، بل يكون زيادة لو سقطت لم يتأثر المعنى بهذا السقوط. الثاني: أن يكون الحشو محموداً؛ وذلك عندما يكون في الكلام زيادة يزدان بها الكلام ويزداد جمالاً، وتؤدي هذه الزيادة معنى مفيداً. من هؤلاء العلماء:

---

(١) حسين المرصفي، الوسيلة الأدبية، ٢/ ٤٤٣.

(٢) د.سلامة داود، نقد الشيخ المرصفي للعسكري والباقلاني وابن خلدون، ص ٦٢.

الحاتمي[١]، والعسكري[٢]، وعبد القاهر الجرجاني[٣]، وابن الأثير[٤]، والمظفر العلوي[٥]، والقزويني[٦].

وهناك من علماء البلاغة من لم ير في الحشو إلا زيادة لا يحتاج إليها الكلام ولا تفيد معنى زائداً، وإنما يؤتى بها لإقامة الوزن وتناسب القوافي. من هؤلاء العلماء: قدامة بن جعفر[٧]، وابن سنان الخفاجي[٨]، وأسامة بن منقذ[٩]. وهذه الطائفة من العلماء لم تنظر إلى القسم الآخر من الحشو وجماله الذي تتحقق به فائدة في المعنى ويزيد الكلام جمالاً وبهاءً.

وإذا نظرنا إلى منهج الباقلاني في تحليل (الحشو) نجد أن جُلَّ الوقفات التي حلل فيها الحشو لم تر فيه إلا زيادة مستغناة لا يحتاجها الكلام، ولم تحاول أن تكشف الجانب الجمالي الناتج عن هذا الحشو. من ذلك وقوفه أمام قول امرئ القيس:

---

(١) أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق: د.جعفر الكتاني، (بغداد: دار الرشيد، ١٩٧٩م)، ١/ ١٩٠.

(٢) أبوهلال الحسن العسكري، الصناعتين الكتابة والشعر، ص٥٤.

(٣) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي، أسرار البلاغة، الطبعة الأولى، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني،١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ص ١٩.

(٤) أبو الفتح نصر الله بن محمد بن عبد الكريم المعروف بضياء الدين بن الأثير الجزري، كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر و الكاتب، الطبعة الأولى، تحقيق: د.النبوي عبد الواحد شعلان، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ص٢٤١.

(٥) المظفر بن الفضل العلوي، نضرة الإغريض في نصرة القريض، تحقيق: نهى عارف الحسن، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)، ص١٨٠.

(٦) عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح في علوم البلاغة، ٢/ ٩٨.

(٧) أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٣م)، ص٢٤٨.

(٨) عبد الله بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ١٣٨، ١٣٩.

(٩) أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشعر، ص١٤٢.

فَفَاضَتْ دُمُوعُ الْعَيْنِ مِنِّي صَبَابَةً
عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَّ دَمْعِيَ مِحْمَلِي[1]

يقول الباقلاني: «استعانته بقوله (منّي) استعانة ضعيفة عند المتأخرين في الصنعة، وهو حشو غير مليح ولا بديع»[2].

وقد ردّ د.محمد محمد أبو موسى هذا النقد فقال: «ليس كما قال؛ لأن هذا القيد (منّي) نص على أن فيض الدمع منه، هذا وإن دل عليه السياق إلا أن النص عليه يكون أوقع؛ لأنه يشبه أن يكون رأس المعنى؛ لأنه إحضار لنفسه الشاجية، ونص على تلك الذات الحزينة اللاهفة، ومثله قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[3] لا ريب أن السياق دال على أن وهن العظم منه؛ لأنه لا يعقل أن يكون المعنى وهن العظم من غيري، مع قوله بعد ذلك ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾[4] وقد سبق هذا ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾[5] فطرفا الكلام يكشفان المراد جهارًا، ومع ذلك ليس الكلام في غنية عن هذا القيد (منّي)؛ لأن هذا القيد أفاض على الكلام فيضاً من عميق إحساسه صلوات الله وسلامه عليه بالوهن والضعف»[6].

ورأى د. سلامة داود أنَّ «في ذكر (منّي) تصريحا بمنشأ الدمع، وفي ذكره جزالة لا تكون مع حذفه؛ لأنه يجعل جملة (ففاضت دموع العين) إجمالاً يفيد أن دموعاً ما فاضت، فلما قال: منّي فصّل وزاد بياناً»[7].

---

(١) ديوان امرئ القيس، ص ٩.
(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٦٣.
(٣) سورة مريم: ٤.
(٤) سورة مريم: ٤.
(٥) سورة مريم: ٢.
(٦) د. محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٢٩١.
(٧) د. سلامة داود، نقد الشيخ المرصفي للعسكري والباقلاني وابن خلدون، ص ٥٤

كذلك وقف الباقلاني أمام الحشو الواقع في بيت البحتري:

مَـا الْحُـسْنُ عِنْـدَكِ يَـا سُـعَادُ بِمُحْـسِنٍ
فِيمَـا أَتَـاهُ وَلاَ الْجَمَـالُ بِمُجْمِـلِ[(١)]

يقول الباقلاني: «قوله في البيت الأول (عندك) حشو، وليس بواقع ولا بديع، وفيه كلفة»[(٢)].

وقد وافق الشخ حسين المرصفي الباقلاني في هذا النقد: «قلت: إنه - أي الباقلاني - لم يوف الكلام على ثقل قوله (عندك) حقه، فإنها لم تثقل لكونها حشوا فقط، بل هي غير صحيحة الاستعمال، فإنه إنما يقول: الكتاب الذي عندك، مثلاً، وأما أن يقول: الحسن الذي عندك واللطف، فلا، وإنما يقال: حسنك ولطفك، أو الحسن الذي لك»[(٣)].

وقد ردّ د. سلامة داود هذه الموافقة من المرصفي فقال: «وأرى أن هذا الظرف (عندك) ليس حشوًا في البيت، بل جاء لمعنى حسن، وهو الدلالة على أن عدم إحسان حسنها وعدم إجمال جمالها مذهب لها خاص بها، كما تقول: هذا الأمر عندي كذا وكذا، أي في مذهبي ورأيي وطريقتي. فدل الظرف على مسلك خاص بسعاد وحدها لا يشركها فيه أحد. وتخطئة المرصفي هذا الاستعمال (الحسن عندك) بأن صوابه (حسنك) أو (الحسن الذي لك) تقوم على أن الشاعر يروم إضافة الحسن إليها، فكان عليه أن يقول: (حسنك) ونحوه، ولو حمله المرصفي على أن العندية هنا تعني المذهب أو المسلك لما كان خطأ»[(٤)].

أما د. محمد محمد أبو موسى فلم يوافق الباقلاني على عدّه كلمة (عندك) حشواً، يقول د. أبو موسى: «ومن الغريب أن يقول الباقلاني: إنها حشو، وهي معقد معنى

---

(١) ديوان البحتري، الطبعة الثانية، تحقيق: حسن كامل الصّيرفي، (مصر: دار المعارف)، ٣/ ١٧٤٢.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٢٣.

(٣) حسين المرصفي، الوسيلة الأدبية، ٢/ ٤٤٦.

(٤) د.سلامة داود، نقد الشيخ المرصفي للعسكري والباقلاني وابن خلدون، ص ٨٧، ٨٨.

البيت، وانظر إلى الكلام في غيبتها (ما الحسن يا سعاد بمحسن) تجده كلاماً عاماً عن مطلق الحسن، وقد أدرك الشاعر أهمية هذه الكلمة فوضعها موضعاً يفصح فيه عن معنى جليل؛ لأنه قدمها على متعلقها (بمحسن) فأفاد ذلك الاختصاص، الذي هو محض معنى البيت؛ لأن تحرير المعنى هو أن الحسن عندك خصوصاً ليس بمحسن، بخلاف الحسن عند غيرك فإنه قلما يضن بالإحسان»[١].

وأياً ما كان الأمر، فإنه يتضح لنا بجلاء من خلال كل ما قدمنا أن منهج الباقلاني في تحليل (الحشو) قائم على أنه زيادة لا حاجة للبيان بها، بل إنها قد أثقلته، وأحدثت فيه تشوهاً. وإذا كانت هذه النظرة للحشو تصحُّ فيما عدّه علماء البلاغة (الحشو المذموم)، فإنها لا تصحُّ في القسم الآخر من الحشو الذي يأتي فيه متممًا فائدة في المعنى، فيزداد به الكلام جمالاً وبهاءً، ولو أن الأمر اقتصر بالباقلاني على إيراد شواهد للحشو المذموم لما كان في الأمر غرابة، لكن الغريب أن جل هذه الوقفات -التي لم تر في الحشو إلا ثقلاً وزيادة مستغناة لا تخدم المعنى- كانت أمام شواهد جاء فيها الحشو لغايات جمالية، وأدى فيها دوراً بلاغيًا، فكان الأولى بمنهج الباقلاني الاتجاه إلى كشف هذه الغايات والأسرار البلاغية بدلاً من هذا التحامل على الشعر. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الوقفات – للحشو – قد تعددت لدى الباقلاني في كثير من المواضع[٢] اكتفينا بإيراد اثنين للتدليل على منهجه في تحليله.

---

(١) د.محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغي، ص ٣٢٧

(٢) انظر: أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، الصفحات: ١٦٣، ١٧٥، ١٧٦، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٣٧.

المطلب السادس

نظرات خارجية تكشف بلاغة البيان

إذا كان منهج الباقلاني في المطالب السابقة قد اتجه إلى كشف بلاغة البيان من خلال البيان نفسه أي من خلال مكوناته وخصائصه الداخلية وعناصره التي تكوَّن منها، فإننا في هذا المطلب سنحاول الكشف عن جانب آخر من المنهج يكشف بلاغة البيان، ولكن ليس من خلال تحليل مكوناته وعناصره الداخلية، بل من خلال نظرات أخرى خارجة عن تحليل تلك المكونات الداخلية، لكنها على الرغم من ذلك لم تكن هذه النظرات الخارجية إلا لأجل إثبات دقة تلك المكونات الداخلية، وبيان مدى ما بلغته من رقي وجمال.

١- إعادة الصياغة:

أشار الباقلاني -في سعيه إلى تأكيد استواء البيان القرآني والتفاوت البشري- إلى قارئه بأن يأخذ أي معنى قرآني، ثم يحاول إعادة صياغته بأسلوبه وعبارته؛ ليرى الفارق الكبير بين دقة العبارة القرآنية واستوائها، وبين تهافت عبارة القارئ في هذه المحاولة، أي أن الباقلاني في هذا الجانب من المنهج لم يلجأ إلى تحليل عناصر العبارة القرآنية ومكوناتها الداخلية بشكل مباشر، فهو هنا لا يتناول الألفاظ القرآنية والصور القرآنية، ولا يقوم بتحليلها بل يشير إلى إعادة الصياغة، وهذا منهج وإن لم ينبع بشكل مباشر من التحليل الداخلي للبيان إلا أنَّ غايته - في نهاية الأمر - هي كشف بلاغة تلك العناصر والمكونات التي صدر عنها البيان؛ إذ يتبين من خلال محاولة إعادة الصياغة الفرق بين اللفظ القرآني وبين اللفظ في الصياغة المعادة، والفرق بين دقة الجملة القرآنية وبين تراجع الجملة في تلك الصياغة المعادة، وكذلك الفرق بين الصورة القرآنية وبين الصورة في الصياغة المعادة، وكل ما يمكن تصوره من عناصر بيانية. يقول الباقلاني: «وإن أردت أن تتبين ما قلناه فضل تبين، وتتحقق بما ادعيناه زيادة

تحقق، فإن كنت من أهل الصنعة فاعمد إلى قصة من هذه القصص، وحديث من هذه الأحاديث، فعبّر عنه بعبارة من جهتك، وأخبر عنه بألفاظ من عندك حتى ترى فيما جئت به النقص الظاهر، وتتبين في نظم القرآن الدليل الباهر»[١].

إن محاولة إعادة صياغة المعنى القرآني من قبل القارئ وصاحب الصنعة أي القارئ الذي يمتلك خبرة بيانية ستقف به لا محالة على البون الشاسع بين استواء المعنى في البيان القرآني وتراجعه في البيان البشري نتيجة لفارق المصدر بين البيانين، فالبيان القرآني صادر عن الألوهية، والصياغة المعادة صادرة عن الإنسان ذي الطاقة المحدودة المتفاوتة التي تقف عاجزة أمام ذلك الاستواء الذي يجيء عليه البيان القرآني؛ لذلك سيجد هذا القارئ عند مقارنة ما نظم في الصياغة المعادة بالنظم القرآني ثقلَ نظمه وقصوره أمام النظم القرآني، يقول الباقلاني: «ثم تجد فيما تنظم ثقل النظم، ونفور الطبع، وشراد الكلام، وتهافت القول، وتمنع جانبه، وقصورك في الإيضاح عن واجبه، ثم لا تقدر على أن تنتقل من قصة إلى قصة، وفصل إلى فصل، حتى تتبتر عليك مواضع الوصل، وتستعصب عليك أماكن الفصل»[٢].

٢- درة البيان:

كذلك نلمح هذا الجانب من المنهج المعتمد على النظرة الخارجية التي تكشف بلاغة البيان القرآني، عبر وسيلة أخرى، وهي رؤية الآية القرآنية أو العبارة القرآنية مضمنة في تضاعيف البيان الإنساني، عند ذلك يتضح مدى تقدم هذه الآية أو العبارة القرآنية، حتى لتغدو عين تلك القصيدة أو الخطبة أو غير ذلك من أجناس البيان الإنساني. وتسميتنا لهذه الوسيلة بـ (درة البيان) مشتقة من حديث الباقلاني نفسه الذي تعددت توصيفاته لتلك الآية أو العبارة القرآنية المضمنة في البيان الإنساني، فنجده يصفها مرة بأنها: درة ذلك، ومرة بواسطة العقد، ومرة بعين ذلك البيان، وأخرى بغرة شهره، وغير ذلك مما ورد في حديثه عن هذه الوسيلة البيانية.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٤، ١٩٥.

والباقلاني هنا لا يحلل عناصر تلك الآية أو العبارة القرآنية، ولا يشير إلى ما تضمنته من مكونات لغوية وتصويرية، بل يكتفي بالإشارة إلى تأملها، وهي واقعة في ثنايا البيان الإنساني، وكيف أنها كانت تعلوه فتغدو ياقوتة ذلك البيان وعين قلادته، يقول الباقلاني: «وهو أن الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف الكلام، أو تقذف ما بين شعر، فتأخذها الأسماع، وتشوّف إليها النفوس، ويرى وجه رونقها بادياً غامراً سائر ما تقرن به، كالدرة التي في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد. وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرة جميعه، وواسطة عقده، والمنادى على نفسه بتميزه وتخصصه، وبرونقه وجماله، واعتراضه في حسنه ومائه»[1].

وهو عندما يقف أمام قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْأَزِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴿١٩﴾ وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2]، فالباقلاني لا يحلل العناصر البيانية التي تكونت منها هذه الآيات وما هي عليه من ألفاظ ومعان وصور، بل يكتفي بالقول بأن «كل كلمة من ذلك على ما قد وصفتها، من أنه إذا رآها الإنسان في رسالة كانت عينها، أو في خطبة كانت وجهها، أو قصيدة كانت غرة غرتها، وبيت قصيدتها، كالياقوتة التي تكون فريدة العقد، وعين القلادة، ودرة الشذر، إذا وقع بين الكلام وشّحه، وإذا تضمن في نظام زينه، وإذا اعترض في خطاب تميز عنه، وبان بحسنه منه»[3].

إن هذا التميز الذي تميزت به الآية أو العبارة القرآنية عند ورودها مضمنة في البيان الإنساني نابع من الفارق بين البيانين البيان القرآني والبيان الإنساني. فالبيان الإنساني

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢، ٤٣.

(٢) سورة غافر: ١٨، ١٩، ٢٠.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٠٠.

يتفاضل فيما بينه ويتمايز رجاله، إلا أن هذا التمايز والتفاضل غير خارج عن دائرة التفاوت الإنساني، وغير متجاوز للطبع الآدمي، فإذا ضُمِّن بشيء من البيان القرآني فقد ضُمِّن بما يفارق جنسه وسمته البشري إلى جنس وسمت متميز خارج عن حدود الطاقة البشرية، مباين لما عليه الطبع الآدمي في إنشاء البيان، لذلك يكون هذا اللفت والانتباه الذي يبعثه البيان القرآني عند ورود شيء منه مضمناً في ثنايا البيان الإنساني، فيغدو درة ذلك البيان وواسطة عقده. إنه الفارق بين بيان بلغ حدًّا في الاستواء المعجز الذي لا يتفاوت ولايتراجع وبين بيان بشري يعلو حيناً ويتراجع حيناً، ومهما علا فإنه غير خارج عن دائرة التفاوت، بل هو قارّ فيها لا يستطيع تجاوزها إلى حد واحد من الاستواء البياني؛ لأنه حدّ معجز لا يكون إلا من قبل الذات الإلهية.

ومع احتفاء الباقلاني بهذه الطريقة من النظر التي تكشف بلاغة البيان القرآني عبر تأمله وهو مضمن في ثنايا البيان البشري إلا أن الباقلاني كان يكتفي بالقول عند تحليل بعض الآيات: بأنك لو رأيتها في ثنايا قصيدة أو خطبة أو رسالة لكانت عين تلك القصيدة، ودرة تلك الخطبة، وغرة تلك الرسالة. كان الباقلاني يكتفي بهذا الوصف ولم يستعرض مثالاً واحداً لقصيدة أو خطبة أو رسالة أو غير ذلك من أنماط البيان البشري تضمن شيئاً من البيان القرآني، ولعل الذي دفعه إلى عدم عرض مثال واحد ما صرح به من كراهته تضمين القرآن في الشعر. يقول الباقلاني: «ولولا ما أكره من تضمين القرآن في الشعر لأنشدتك ألفاظاً وقعت مضمنة، لتعلم كيف تلوح عليه، وكيف ترى بهجتها في أثنائه، وكيف تمتاز منه، حتى إنه لو تأمله من لم يقرأ القرآن لتبين أنه أجنبي من الكلام الذي تضمنه، والباب الذي توسطه، وأنكر مكانه، واستكبر موضعه»(١).

٣- الأثر النفسي:

عني المنهج التحليلي لدى الباقلاني بالأثر الذي يحدثه البيان في نفس متلقيه، وهو أثر ناتج عما يتضمنه البيان من سمات وأحوال وهيئات جعلته يمتلك هذه القوة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

التأثيرية التي تحدث عند سماعه. وبلوغ هذا الأثر في النفس متوقف على ما يمتلكه المتلقي من ذوق ومعرفة بيانية وخبرة بمدارسة البيان، فعلى قدر ما يحصّله المتلقي من ذلك على قدر ما يكون تفاعله مع البيان؛ لذلك تختلف درجة التأثير ما بين متلقٍ وآخر، كل حسب إمكاناته الذوقية والمعرفية.

كذلك فليس كل بيان بقادر على إحداث التأثير، فهناك من البيان ما لايحرك في نفس متلقيه تجاوبًا؛ نظرًا لقصوره وضعفه، وهناك من البيان ما يعلو فيحدث أثرًا على قدر هذا العلو، ثم يجيء البيان القرآني أعلى مراتب البيان وأشرفها، فيبلغ أثره حدًّا لا يبلغه أي بيان آخر. يقول الباقلاني: «وإذا علا الكلام في نفسه، كان له من الوقع في القلوب والتمكن في النفوس، ما يذهل ويبهج، ويقلق ويؤنس، ويطمع ويؤيس، ويضحك ويبكي، ويحزن ويفرح، ويسكن ويزعج، ويشجي ويطرب، ويهزّ الأعطاف، ويستميل نحوه الأسماع، ويورث الأريحية والعزة، وقد يبعث على بذل المهج والأموال شجاعة وجوداً، ويرمي السامع من وراء رأيه مرمى بعيداً، وله مسالك في النفوس لطيفة، ومداخل إلى القلوب دقيقة، وبحسب ما يترتب في نظمه، ويتنزل في موقعه، ويجري على سمت مطلعه ومقطعه يكون عجيب تأثيراته، وبديع مقتضياته»[1].

يتضح من هذا النص عناية الباقلاني بالأثر النفسي الذي يحدثه القرآن الكريم في نفس سامعه، والملاحظ أن الباقلاني يشير إلى جانبي هذا الأثر، سواءً أكان أثر بهجة وأنس وضحك وفرح وسكن وطرب أم أثر ذهول وقلق وحزن وشجى وهز للأعطاف.

واستخدم الباقلاني في هذا النص ألفاظاً موغلة في الدلالة على الأثر النفسي من ذلك: القلق، والأنس، والشجي، والطرب، والهزة، والأريحية، فكل هذه الكلمات دالة على الأثر الذي يحدثه القرآن الكريم في النفوس عند سماعه.

وقوله: (وله مسالك في النفوس لطيفة، ومداخل إلى القلوب دقيقة) يشير إلى ما يتخذه البيان القرآني من طرائق بيانية غاية في الدقة ينفذ من خلالها إلى نفوس سامعيه، فتظل هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص، ٢٧٧.

النفوس واقعة في أسر هذا الأثر الذي يحدثه البيان القرآني، وهذا يعني أن البيان القادر على إحداث الأثر في النفوس هو ذلك البيان المحتشد بالوسائل البيانية والطاقات التعبيرية التي يمتلك من خلالها إمكانات التأثير وإخضاع النفوس لسحره.

وبسبب من هذه القوة التأثيرية التي يمتلكها القرآن الكريم «انبسط في العالم من بركته وأنواره، وتمكن في الآفاق من يمنه واحتوائه، وثبت في القلوب من إكباره وإعظامه، وتقرر في النفوس من حكم أمره ونهيه، ومضى في الدماء من مفروض حكمه»[1].

إن هذا الأثر الذي يحدثه البيان – خارجه – في نفوس سامعيه ما كان له أن يتحقق لولا ما تضمنه من مكونات وعناصر بيانية نتج عنها، أي أن هذا الأثر الخارجي الذي يحدثه البيان في النفوس غير مفصول عن تكوينه الداخلي الذي صدر عنه، وهذا مطرد في البيان القرآني وفي بيان كل مبين، وإذا كان البيان القرآني قد بلغ حدًّا معجزًا في اختراقه للنفوس ووقع تأثيره عليها، فإن مقدار الأثر النفسي الذي يحدثه البيان الإنساني يتفاوت على حسب ترقيه في درجات البيان، وعلى قدر ما يتضمنه من سمات بيانية، وأيا ما بلغ مقدار الأثر الذي يحدثه البيان الإنساني فإنه لا يصل إلى ما بلغه البيان القرآني من تأثير، طالما أن البيان الإنساني قارّ في دائرة التفاوت غير بالغ حدّ الاستواء المعجز الذي عليه بيان القرآن الكريم.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣

المطلب السابع

تلاحم البيان

من معالم المنهج التحليلي لدى الباقلاني القائم على الموازنة بين استواء القرآن الكريم وتفاوت البيان البشري، العناية بتماسك البيان وتلاحم أجزائه. ويبرز منهج الباقلاني في تحليل التلاحم عبر:

- تأليف المختلف.
- التنقل (حسن التخلص).
- البناء الكلي.

١- تأليف المختلف:

ورد معنا مصطلح (تأليف المختلف) في الفصل الماضي عند بحثنا لمنهج التحليل البلاغي لدى الخطابي، واستعمل هناك للدلالة على تأليف القرآن الكريم لأقسام الكلام المتباينة، فيجمع بين العذوبة والفخامة في موطن واحد، وهما صفتان متضادتان على الانفراد. البليغ من البشر قادر على أنْ يسهل في موضع، ويجزل في آخر، أما أنْ يجمع بين السهولة والجزالة في موضع واحد فهذا خارج عن قدراته الإنسانية وخاص ببلاغة القرآن الكريم.

وعندما نعيد استخدام مصطلح «تأليف المختلف» في بحثنا لمنهج الباقلاني في تحليل التلاحم البياني فلا يراد منه ما عناه الخطابي، وإنما يراد منه ما نظر به الباقلاني إلى آي القرآن الكريم، وكيف كانت الجملة القرآنية الواحدة تؤدي بذاتها معنى تامًّا مستوفيًا للجمال البلاغي، فإذا انضمت هذه الجمل القرآنية مع بعضها بعضا ازداد ذلك الجمال البلاغي غنى وبهاءً، وعلى الرغم من أن كل جملة تعد وحدة مستقلة لا يترتب معناها على الجملة التالية لها، ومع هذا الانفصال بين جمل القرآن الكريم إلا أن هناك وحدة أعلى تربط ما بينها، فنكون قد انتقلنا من وحدة الكلمات داخل الجملة الواحدة إلى وحدة أكبر هي وحدة الجمل وترابطها.

فبسبب من هذه الانفصالية التي تتمتع بها كل جملة قرآنية من استقلال بالمعنى المستوفي للجمال البلاغي، وبسبب من انضمام يتم بين هذه الجمل المستقلة في المعنى، أطلقنا على هذه السمة التي حلل بها الباقلاني تلاحم الجمل القرآنية مصطلح (تأليف المختلف)؛ لأنه تأليف بين جمل، كل جملة تمثل وحدة مستقلة بمعنى يتباعد عن معاني الجمل المجاورة لها، إلا أنها على الرغم من ذلك تتآلف فيما بينها. لذا كان (تأليف المختلف) وسيلة ارتكز عليها منهج الباقلاني في تحليل التلاحم البياني بين جمل القرآن الكريم. فهو عندما يعرض لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]. يقول: «فانظر إن شئت إلى شريف هذا النظم، وبديع هذا التأليف، وعظيم هذا الرصف، كل كلمة من هذه الآية تامة، وكل لفظ بديع واقع»[2].

قوله: «كل كلمة من هذه الآية تامة» أي كل جملة تامة المعنى مستقلة بذاتها، -فالباقلاني يستخدم كلمة: (كلمة) ليعني بها الجملة[3]- هذه الجمل المستقلة تآلفت فيما بينها، وقوله: «شريف هذا النظم، وبديع هذا التأليف» يشير إلى هذا التآلف والتلاحم بين هذه الجمل المستقلة.

وعندما يعرض الباقلاني إلى آخر الآية السابقة و التي تلتها: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[4]. يقول: «فانظر إلى هذه الكلمات الثلاث: فالكلمتان الأوليان مؤتلفتان،

---

(١) سورة الشورى: ٥٢.

(٢) أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٨٧.

(٣) انظر: د. محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ٢١٠.

(٤) سورة الشورى: ٥٢، ٥٣.

وقوله: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ كلمة منفصلة مباينة للأولى، وقد صيرهما شريف النظم أشد ائتلافاً من الكلام المؤالف، والطف انتظاماً من الحديث الملائم»[1].

فالباقلاني يشير إلى أن الجملتين الأوليين متآلفتان، وواضح أن تآلفهما ناتج عن أن الثانية ﴿صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ بدل من الأولى ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. وأما الجملة الثالثة ﴿ألا إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ فهي جملة منفصلة عن الجملتين السابقتين لكن شريف النظم كما يقول الباقلاني قد صيرهما «أشد ائتلافاً من الكلام المؤالف، والطف انتظاماً من الحديث الملائم»، فالانفصال بين الجملة الثالثة وما سبقها ناتج عن استقلال كل واحدة منهما بمعنى تام، متباعد عن الآخر إلا أنّ (شريف النظم) كما يذكر الباقلاني ألف بينهما.

ويقول عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[2]: «هذه تشتمل على ست كلمات، سناؤها وضياؤها على ما ترى، وسلاستها وماؤها على ما تشاهد، ورونقها على ما تعاين، وفصاحتها على ما تعرف... ثم ذكر الفاصلة التي أوغلت في التأكيد، وكفت التظليم، وردّت آخر الكلام على أوله، وعطفت عجزه على صدره»[3].

احتوت الآية على ست جمل، وصف كل واحدة منها بالسناء والضياء والسلاسة والرونق الجميل وبكمال الفصاحة. لكن هذه الجمل تكوّن في سياقها الأكبر تلاحماً فيما بينها، ويشير الباقلاني هنا إلى تلاحم آخرِ الكلام مع أوله عندما نبّه إلى مدى تلاؤم الجملة الأخيرة فاصلة الآية مع أول جملة، وكيف تماسك الكلام ورُدَّ عجزه

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٨٧.

(٢) سورة القصص: ٤.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩٤.

على صدره. ويمكن أن يلمح التطابق بين الجملتين الأولى والأخيرة (الفاصلة) في التأكيد المصدّر بـ (إنَّ) في كلا الجملتين.

ويتوقف أمام قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[1]. يقول الباقلاني: «وهي خمس كلمات متباعدة في المواقع، نائية المطارح، قد جعلها النظم البديع أشد تآلفاً من الشيء المؤتلف في الأصل، وأحسن توافقاً من المتطابق في أول الوضع»[2].

يشير إلى هذه الجمل الخمس ويصف استقلالية كل جملة بالتباعد في المواقع والنأي في المطارح، أي أن كل جملة بمفردها تمثل معنى تامًّا متباعدًا، إلا أنّ هذه الجمل المستقلة المتباعدة قد ائتلفت فيما بينها، فتلاحمت والذي ألف بينها هو (النظم البديع). والملاحظ أن التأليف بين الجمل المختلفة يتم عبر (النظم) في هذا الشاهد وفي أول شاهد سقناه، أي أن «النظم» غدا لدى الباقلاني سرًّا يكشف به هذا التأليف المختلف لجمل القرآن الكريم.

وبهذا يتضح لنا أنّ (تأليف المختلف) كان وسيلة رئيسية في منهج الباقلاني في تحليله لتلاحم الجمل القرآنية. لكن الملاحظ أن هذا المنهج الذي يعتمد (تأليف المختلف) وسيلةً في تحليل تلاحم الجمل اقتصر بيانه لدى الباقلاني على استواء تلاحم الجمل القرآنية، ولم يتناول فيه البيان البشري، ولعل مردّ ذلك كائن في أن (تأليف المختلف) كان مزية اختصت به الجمل القرآنية على نحو بديع لا يظهر في بيان البشر.

وأخيرا، فإننا لا نكر أنَّ البيان القرآني مُتَّسِمٌ بتأليف المختلف، ولكن يبقى منهج الباقلاني في بحثه الذي سقناه عن هذا التأليف بين المختلفات منهجا مجملا لا يقدم تحليلا من واقع البيان يضع اليد على كيفية هذا التأليف، فلم يسق دليلا من ذات

---

(١) سورة القصص: ٧٧.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩٤.

النظم على هذا التأليف بين المختلف، وكل ما رأيناه هو أنه يعدّ جمل الآية أو الآيات القرآنية، ويوصينا بتأمل هذا التأليف للمختلف بين تلك الآيات. وفي أحيان أخرى يشير إلى أنَّ النظم البديع هو الذي ألّف بينها دون أنْ يبيّن صفة هذا النظم البديع، ودون أنْ يكشف عن أحواله وأسراره وهيئته وطريقة تركيبه والكيفية التي جاء عليها فألّف بها بين هذه المختلفات.

٢- التنقل:

ومما قام عليه منهج الباقلاني في تحليل التلاحم البياني ما أسماه (بالتنقل)، وهو الخروج من غرض إلى غرض دون أن ينقطع الكلام ويحدث فيه نبوّ، وهو ما أسماه البلاغيون بـ(حسن التخلص).

وكان استواء القرآن الكريم يمثل أنموذجاً لروعة الانتقال على نحو من الالتئام والانسجام البديعين، وذلك في مقابل البيان البشري الذي «يتفاوت تفاوتاً بيّناً في الفصل والوصل، والعلو والنزول، والتقريب والتبعيد، وغير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع. الا ترى أنّ كثيراً من الشعراء قد وصف بالنقص عند التنقل من معنى إلى غيره، والخروج من باب إلى سواه»[1].

لذلك ارتكز منهج الباقلاني في تحليل تلاحم أغراض البيان على فحص (التنقل)، وكيف انتظم في بيان القرآن الكريم على نحو من الاستواء الذي لا يتفاوت ولا ينقطع، فينتقل من غرض إلى غرض ومن قصة إلى قصة ومن باب إلى باب «من غير خلل يقع في نظم الفصل إلى الفصل، وحتى يصور لك الفصل وصلاً، ببديع التأليف، وبليغ التنزيل»[2].

يقول الباقلاني بعد عرضه لقوله تعالى: ﴿حمٓ ۝ تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

ٱلْعَلِيمِ ۝ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾[١]: «أنت قد تدربت الآن بحفظ أسماء الله تعالى وصفاته، فانظر متى وجدت في كلام البشر وخطبهم مثل هذا النظم في هذا القدر، وما يجمع ما تجمع هذه الآية من شريف المعاني وحسن الفاتحة والخاتمة. ثم اتل ما بعدها من الآي، واعرف على وجه الخلوص من شيء إلى شيء من احتجاج إلى وعيد، ومن إعذار إلى إنذار، ومن فنون من الأمر شتى مختلفة، تأتلف بشريف النظم، ومتباعدة تتقارب بعلى الضم»[٢].

إن معرفة وجه الخلوص من غرض إلى غرض سيوقف على جانب من بلاغة استواء البيان القرآني وكيفية الانتقال فيه بين الأغراض المتعددة دون شعور بإعياء الخروج والتنقل، بل يتم كل ذلك على نحو من الانسجام التام الذي تتعاضد فيه أغراض البيان على تنوّعها، فتكوّن تلاحمًا وقوة أسر يستحيل ظهوره في بيان البشر على هذه الدرجة من كمال الترابط والالتئام.

ومن أبرز الشواهد التي وقف أمامها الباقلاني ملياً ليبرز جمال (التنقل) فيها، هي تلك الآيات الأولى من سورة (الإسراء)، ننقل تعليقاته عليها - على طولها - نظراً لما أولاه من عناية كبيرة لإبراز بلاغة (التنقل) بين الأغراض التي حوتها تلك الآيات. يقول الباقلاني عقب قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[٣]: «فصول هذه الآية وكلماتها على ما شرحنا من قبل البلاغة واللطف في التقدم، وفي تضمن هذا الأمر العظيم، والمقام الكريم. ويتلو هذه قوله: ﴿وَءَاتَيْنَا مُوسَى

---

(١) سورة غافر: ١، ٢، ٣.

(٢) أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩٧.

(٣) سورة الإسراء: ١.

﴿ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[١] هذا خروج لو كان في غير هذا الكلام لتصور في صورة المنقطع، وقد تمثل في هذا النظم لبراعته وعجيب أمره وموقع ما لا ينفك منه القول. وقد يتبرأ الكلام المتصل بعضه من بعض، ويظهر عليه التبيج والتباين، للخلل الواقع في النظم. وقد تصور هذا الفصل للطفه وصلاً، ولم يبن عليه تميز الخروج. ثم انظر كيف أجرى هذا الخطاب إلى ذكر نوح، وكيف أثنى عليه؟ وكيف تليق صفته بالفاصلة ويتم النظم بها، مع خروجها مخرج البروز من الكلام الأول، إلى ذكره، وإجرائه إلى مدحه بشكره، وكونهم من ذريته يوجب عليهم أن يسيروا بسيرته، وأن يستنّوا بسنّته، في أن يشكروا كشكره، ولا يتخذوا من دون الله وكيلاً، وأن يعتقدوا تعظيم تخليصه إياهم من الطوفان، لما حملهم عليه ونجاهم فيه، حين أهْلَكَ من عداهم به، وقد عرفهم أنه إنما يؤاخذهم بذنوبهم وفسادهم، فيما سلط عليهم من قبلهم وعاقبهم، ثم عاد عليهم بالأفضال والإحسان، حتى يتذكروا ويعرفوا قدر نعمة الله عليهم وعلى نوح الذي ولدهم من ذريته، فلما عادوا إلى جهالتهم، وتمردوا في طغيانهم، عاد عليهم بالتعذيب. ثم ذكر الله عزّ وجلّ في ثلاث آيات بعد ذلك معنى هذه القصة التي كانت لهم، بكلمات قليلة العدد، كثيرة الفوائد، لا يمكن شرحها إلا بالتفصيل الكثير والكلام الطويل. ثم لم يخل تضاعيف الكلام مما ترى من الموعظة، وعلى أعجب تدريج، وأبدع تأريج، بقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ﴾[٢] ولم ينقطع بذلك نظام الكلام، وأنت ترى الكلام يتبدد مع اتصاله، وينتشر مع انتظامه، فكيف بإلقاء ما ليس منه في أثنائه، وطرح ما يعدوه في أدراجه. إلى أن خرج إلى قوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ ۚ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا﴾[٣] يعني:

(١) سورة الإسراء: ٢.

(٢) سورة الإسراء: ٧.

(٣) سورة الإسراء: ٨.

إن عدتم إلى الطاعة عدنا إلى العفو. ثم خرج خروجاً إلى ذكر القرآن»[١].

هذا الاستواء العجيب الذي بلغه بيان القرآن الكريم في التنقل من غرض إلى غرض يقابله تفاوت البيان البشري. فالبليغ الذي بلغ قدرًا من البلاغة لايستطيع دوماً أن ينتقل من غرض إلى غرض «من غير أن يبين على كلامه إعياء الخروج والتنقل، أو يظهر على خطابه آثار التكلف والتعمل»[٢]، وهذا متلائم مع محدودية الطاقة البيانية للإنسان المحدودة بحدود القوى الموهوبة له التي لا تخرج عن نطاق الإنسانية بكل ما فيها من إمكانات القوة والضعف البشريين.

وكان البحتري يمثل لدى الباقلاني مثالاً لهذا التفاوت البشري في الانتقال من غرض إلى غرض، ويصف عامة خروجه بأنه غير بارع ومذموم، وأنه لم يقع له الخروج الحسن إلا في القليل من المواضع: «وعامة خروجه نحو هذا، وهو غير بارع في هذا الباب، وهذا مذموم معيب منه؛ لأن من كان صناعته الشعر، وهو يأكل به، وتغافل عما يدفع إليه في كل قصيدة، واستهان بإحكامه وتجويده، مع تتبعه لأن يكون عامة ما به يصدّر أشعاره من النسيب عشرة أبيات، وتتبعه للصنعة الكثيرة، وتركيب العبارات، وتنقيح الألفاظ وتزويدها، كان ذلك أدخل في عيبه، وأدل على تقصيره أو قصوره، وإنما يقع له الخروج الحسن في مواضع يسيرة. وأبو تمام أشد تتبعاً لتحسين الخروج منه»[٣].

لأجل ذلك كثرت وقفات الباقلاني أمام تفاوت التنقل في شعر البحتري خاصة عندما قدم الباقلاني نقده لقصيدة البحتري (أهلاً بذلكم الخيال المقبل). من ذلك تعليقه على البيتين:

مَـــاذا عَلَيْـــكَ مِـــنْ انْتِظَـــار مُتَـــيَّم
بَـــلْ مَـــا يَـــضُرُّكَ وَقْفَـــةٌ فِـــيْ مَنْـــزل

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٠٩-٢١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٧.

إنْ سِـيلَ عَـيٌّ عَـنِ الجَـوَابِ فَلَـمْ يُطِـقْ
رَجْعـاً، فَكَيْـفَ يَكُـونُ إنْ لَـمْ يُـسْأَل[1]

يقول الباقلاني: «لست أنكر حسن البيتين وظرفهما، ورشاقتهما ولطفهما، وماءهما وبهجتهما، إلا أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدم ضرباً من الانقطاع؛ لأنه لم يجر لمشافهة العاذل ذكر، وإنما جرى ذكر العذّال على وجه لا يتصل هذا البيت به ولا يلائمه»[2] وردّ د. محمد أبو موسى عليه هذا النقد للتنقل في البيت الأول فقال: «هذا كلامه رحمه الله وفيه نظر، ووجهه أن قوله: (إلا أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدم) إلى آخره، لا يعاب به البيت وربما كان من عناصر جودته؛ وذلك أن هذا القطع وهذا الاستئناف وبناء الأسلوب على الالتفات والانتقال إلى طريقة المخاطبة خصوصاً، كل ذلك وراءه معانٍ كثيرة جرت في نفس الشاعر منها لجاجة العاذل وإلحاحه على الشاعر أن ينصرف عن المنازل وألا يشغل بها، وكأنه قال: له إنها مجارة خالية ليس فيها شيء ولا تعي شيئاً»[3].

وأيا ما كان تقييمنا لتحليل الباقلاني للبيتين إلا أننا نستطيع القول بأنه كان تحليلاً يعنى بتلاحم البيان وانسجامه عبر التنقل المتلائم بين أغراضه. وإن جار في التطبيق على البحتري بدافعٍ مما أراد أن يوطده من منهج تحليلي قائم على قاعدة (الاستواء والتفاوت)، استواء البيان القرآني، وتفاوت البيان البشري، فبسبب من الإخلاص لهذه القاعدة جار الباقلاني على الشعر، وكان بوسعه أن يؤسس لهذه القاعدة دون أن يندفع في هذا الجور.

والأمثلة على عناية الباقلاني ببيان التفاوت البشري في التنقل بين الأغراض كثيرة، كلها تدلل على وعي المنهج لديه بضرورة تلاحم البيان وتماسك عراه، وخشية

---

(١) ديوان البحتري، ٣/ ١٧٤٣.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٢٤.

(٣) د.محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ص ٣٢٨، ٣٢٩.

للإطالة سأكتفي بإيراد البيتين السابقين، وسأقتطع فيما يلي تعليقات للباقلاني على شواهد أخرى تبين عنايته التحليلية بنقد التفاوت البشري في الانتقال من غرض إلى غرض وكيف ينقطع الكلام ويحدث النبوّ بين أجزائه فيهتز تلاحم الكلام.

«فالبيت الأول لم يتفق له خروج حسن، بل هو مقطوع عما سلف من الكلام»[١].

«فالبيت الأول وحش الابتداء، منقطع عما سبق من الكلام، وقد ذكر أنه – يعني البحتري – لا يهتدي لوصل الكلام، ونظام بعضه إلى بعض، وإنما يتصنع لغير هذا الوجه»[٢].

«البيت الأول، منقطع مما قبله، على ما وصفنا به شعره: من قطعه المعاني، وفصله بينهما، وقلة تأتيه لتجويد الخروج والوصل، وذلك نقصان في الصناعة، وتخلف في البراعة، وهذا إذا وقع في مواضع قليلة عذر فيها، وأما إذا كان بناء الغالب من كلامه فلا عذر»[٣].

«فالبيت الأول منقطع عما قبله، وليس فيه شيء غير التجنيس الذي ليس ببديع، لتكرره على كل لسان»[٤].

«والبيت الثاني قد تعذر عليه وصله بما سبق من الكلام على وجه يلطف»[٥].

وبهذا يستبين لنا مدى عناية منهج التحليل لدى الباقلاني بكشف تفاوت البيان البشري في الانتقال من غرض إلى غرض ومدى خفوته أمام استواء الانتقال في البيان القرآني. وإذا كانت عناية الباقلاني بتلاحم البيان في (تأليف المختلف) قد اقتصرت على بيان استواء القرآن الكريم دون أن تعرض للتفاوت البشري، فإن عنايته في

---

(١) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢، ٢٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٥

(التنقل) قد برزت في كلا الجانبين استواء القرآن الكريم مقابل تفاوت البيان البشري، لكن بحثه للتنقل في التفاوت البشري انحصر في كشف سلبيات هذا التنقل ولم يعرض منهجه لجمال (التنقل) في البيان البشري، على نحو ما نراه عند البلاغيين الذين أولوه عنايتهم تحت باب ما سمي بـ (حسن التخلص)، وهذا يؤكد ما ذكرناه آنفاً من جور المنهج لدى الباقلاني الذي اندفع في تثبيت قاعدة (الاستواء والتفاوت) بنظرة لم تر في البيان البشري إلا تشوهات التنقل، وكان في مقدوره أن يعرض لجمال (التنقل) في البيانين القرآني والبشري، فيوازن بين فوت الجمال في البيان القرآني بما لا يطلب أمده، وتراجعه في البيان البشري طبقاً لمحدودية القوة البيانية لدى الإنسان.

٣- البناء الكلي:

إذا كان منهج الباقلاني في (تأليف المختلف) قد اهتم بالتلاحم البياني بين الجمل، وكان (التنقل) منصبًا على التلاحم بين فصول الكلام وأغراضه فقد كان من الطبيعي أن يفضي هذا المنهج إلى العناية بالوحدة الكلية للبيان؛ إذ تعد هذه الوحدة أعلى مراتب التلاحم البياني، ففيها يستثمر المحلل البياني كل ما يمتلكه من وسائل تحليلية في صورة تكاملية تكشف بلاغة البيان ومدى ترابطه، وهي وحدة لا تقتصر على جزء دون جزء، بل تتجه عنايتها إلى البناء الكلي للبيان من مبدئه إلى منتهاه، فيكون الوصول إلى كشف هذه الوحدة هو الغاية الأسمى التي ينشدها المحلل البياني، ويصبح تحليله لعناصر البيان من ألفاظ ومعان وتراكيب متجه إلى تجليتها وبيانها.

والبيان المفتقر لهذه الوحدة هو بيان منقوص فاقد التماسك، لا يستحق (البلاغة) صفة له، وعلى قدر علو هذه الوحدة في البيان على قدر ما يكون ترقيه، والبلغاء يتفاضلون فيما بينهم كل على حسب ترابط بيانه وتلاحم عراه. وقد تكون هذه الوحدة بادية واضحة في بيان، وقد تخفى في آخر فيحتاج الكشف عنها إلى فضل تأمل وصبر حتى يتم تجليتها، وهنا يأتي دور المحلل والناقد البلاغي القادر على كشف هذه الوحدة، وكما يكون تفاضل البلغاء في قدراتهم على تحصيل هذه الوحدة يكون تفاضل النقاد في قدراتهم على كشفها وإيضاحها.

لما كانت هذه الوحدة هي أعلى سمة بيانية؛ إذ بها تتركّز كل السمات البيانية وتكون لأجلها، اتجه منهج الباقلاني إلى تأكيدها، ورأى أن كثيراً مما ساقه من ملامح وسمات ووسائل بيانية لا تظهر قيمتها الحقيقية إلا عند تحليل سورة تامة، يقول الباقلاني: «ثم اقصد إلى سورة تامة، فتصرف في معرفة قصصها، وراع ما فيها من براهينها وقصصها»(١).

واتخذ الباقلاني من سورة (النمل) مثالاً لهذا التحليل المعني بالكشف عن بلاغة البيان في هذه الصورة الكلية، يقول الباقلاني: «تأمل السورة التي يذكر فيها (النمل) وانظر في كلمة كلمة، وفصل فصل»(٢)، ثم شرع في تحليل هذه السورة مستثمرًا معظم وسائل منهجه التحليلي التي كشفنا عنها في المطالب السابقة. وسنمضي معه الآن لنرى كيف حلل هذه السورة، كاشفين عرضه لها، واستثماره لوسائل المنهج في تجلية وحدة البيان الكلية.

يقول الباقلاني: «بدأ بذكر السورة، إلى أن بيّن أن القرآن من عنده فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ﴾(٣) ثم وصل بذلك قصة موسى عليه السلام، وأنه رأى ناراً، ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِۦٓ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا سَـَٔاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾(٤)، وقال في سورة (طه) في هذه القصة: ﴿لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾(٥)، وفي موضع: ﴿لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾(٦) قد تصرف في وجوه، وأتى بذكر القصة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٣) سورة النمل: ٦.

(٤) سورة النمل: ٧.

(٥) سورة طه: ١٠.

(٦) سورة القصص: ٢٩.

على ضروب، ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك. ولهذا قال: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾[1] ليكون أبلغ في تعجيزهم، وأظهر للحجة عليهم»[2].

أشار الباقلاني إلى بداية السورة، ثم بيانها أن نزول القرآن إنما كان من الله تعالى، ثم انتقالها من ذلك إلى الحديث عن قصة موسى عليه السلام، ونلاحظ في حديثه عن قصة موسى ما سبق أن بيّناه من احتفال المنهج التحليلي لدى الباقلاني بذكر القصص وعدّه غرضاً دالا على التميز البياني، ثم يشير الباقلاني إلى تعدد ورود هذا المعنى من قصة موسى عليه السلام في أكثر من موطن في القرآن الكريم، فيستعرض وروده في سورة (طه) وفي سورة (القصص)، وأن في هذا زيادة تدليل على القدرة البيانية المعجزة في عرض المعنى الواحد بأكثر من طريقة، تكون كل طريقة متلائمة والسياق الواردة فيه.

بعد ذلك يقول الباقلاني: «ثم قال: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3] فانظر ما أجرى له الكلام، من علو أمر هذا النداء، وعظم شأن هذا الثناء، وكيف انتظم مع الكلام الأول، وكيف اتصل بتلك المقدمة، وكيف وصل بها ما بعدها من الإخبار عن الربوبية، وما دل به عليها من قلب العصا حية، وجعلها دليلاً يدل عليه، ومعجزة تهديه إليه»[4].

على الرغم من أنّ الباقلاني قد كرّر في نصه هذا كلمة «كيف» ثلاث مرات إلا أنّ حديثه هذا لم يحمل بيانا للكيفية بقدر ما هو مجرد إشارة إلى مكان الخبيء ليُطلب.

---

(١) سورة الطور: ٣٤.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٨٩.

(٣) سورة النمل: ٨.

(٤) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩٠.

قوله: «وكيف انتظم مع الكلام الأول، وكيف اتصل بتلك المقدمة» مشير إلى التلاحم البياني بين هذا الجزء من السورة ومقدمتها، وهو من ربط السورة بمقدمتها، وهو جانب أولاه علماء علم المناسبة عنايتهم فيما بعد. ثم قال الباقلاني عقب كلامه السابق عن آية: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾: «وانظر إلى الكلمات المفردة القائمة بأنفسها في الحسن، وفيما تتضمنه من المعاني الشريفة، ثم ما شفع به هذه الآية، وقرن به هذه الدلالة: من اليد البيضاء عن نور البرهان من غير سوء»[1]. وهو هنا يشير إلى ما سبق أن تناولناه من «تأليف المختلف» بين الجمل المستقلة بمعناها التي تمثل كل واحدة بمفردها وحدة بذاتها ثم تنتظم هذه الجملة مع بعضها البعض فتكوّن وحدة أعلى فيما بينها، على ما يبدو من استقلال كل واحدة منها، وهذا يؤكد أن الباقلاني في بحثه عن الوحدة الكلية بسورة (النمل) كان يوظف كل وسائل منهجه التحليلي في الوصول إليها، وكأن غاية هذه الوسائل كانت تتجه إلى الإبانة عنها.

يؤكد هذا قوله عن هذه الآية نفسها: «ثم من قصة إلى قصة، ومن باب إلى باب، من غير خلل يقع في نظم الفصل إلى الفصل، وحتى يصور لك الفصل وصلاً، ببديع التأليف وبليغ التنزيل»[2].

فهو هنا يتحدث عما أسميناه في منهجه بـ(التنقل)، الانتقال من غرض إلى غرض -دون أن يحدث في الكلام نبوّ- على نحو من الانسجام البياني الرفيع الذي زخرت به سور القرآن الكريم. ثم يشير إلى حسن الانتقال من قوله تعالى على لسان سليمان عليه السلام: ﴿أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾[3] إلى ما قامت ملكة سبأ به حين وَرَدَها كتابُ سليمان واستشارتها للملأ الذين كانوا عندها، يقول الباقلاني: «متى تهيأ

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٣) سورة النمل: ٣١.

للآدمي أن يقول في وصف كتاب سليمان عليه السلام، بعد ذكر العنوان والتسمية، هذه الكلمة الشريفة العالية: ﴿أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ والخلوص من ذلك إلى ما صارت إليه من التدبير، واشتغلت به من المشورة، ومن تعظيمها أمر المستشار، ومن تعظيمهم أمرها وطاعتها، بتلك الألفاظ البديعة، والكلمات العجيبة البليغة. ثم كلامها بعد ذلك، ألا تعلم تمكن قولها: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾(١) وذكر قولهم: ﴿قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾(٢) لا تجد في صفتهم أنفسهم أبرع مما وصفهم به. وقوله: ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ﴾، تعلم براعته بنفسه، وعجيب معناه، وموضع اتفاقه في هذا الكلام، وتمكن الفاصلة، وملاءمته لما قبله، وذلك قوله: ﴿فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾»(٣). ونلحظ بالإضافة إلى عنايته بالتنقل إشارته إلى التلاحم البياني داخل الآية عبر تمكن الفاصلة فيها ﴿فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ وملاءمتها لما قبلها. ثم ينوّه الباقلاني إلى الاختصار والإيجاز الذي حفلت به هذه الآيات: «ثم إلى هذا الاختصار، وإلى البيان مع الإيجاز. فإنَّ الكلام قد يفسده الاختصار، ويعميه التخفيف منه والإيجاز، وهذا مما يزيده الاختصار بسطاً لتمكنه ووقوعه، ويتضمن الإيجاز منه تصرفاً يتجاوز محله وموضعه»(٤) وهو إيجاز باد سواء في كتاب سليمان عليه السلام: ﴿أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ أو في استشارتها للملأ أو في ردهم عليها: ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾.

---

(١)سورة النمل: ٣٢.

(٢) سورة النمل: ٣٣.

(٣) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩١، ١٩٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

ثم يقول عن قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[1]: «هذه الكلمات الثلاث، كل واحدة منها كالنجم في علوّه ونوره، وكالياقوت يتلألأ بين شذوره، ثم تأمل تمكن الفاصلة – وهي الكلمة الثالثة - وحسن موقعها، وعجيب حكمتها، وبارع معناها»[2]. وهو هنا يعود إلى (تأليف المختلف) والحديث عن استقلالية كل جملة من هذه الجمل الثلاث في معناها، وكيف أن كل واحدة منها قد بلغت في البلاغة ما بلغت، ثم بتضامها مع بعضها كوّنت وحدة بيانية غاية في التلاحم والتلاؤم. ونلحظ كذلك إشارته مرة أخرى إلى تلاحم الآية عبر تمكن الفاصلة فيها وملاءمتها لما قبلها.

والباقلاني في تحليله لسورة النمل لا يتناول كل آيات السورة، وإنما اكتفى بتحليل بعض آياتها ليبين منهجه في التحليل، فرأى أن في تحليل هذا البعض ما يدل على هذا المنهج، لذلك قدّم اعتذاره عن عدم بيانه لما في كل آية حتى لايطول الأمر على قارئه، يقول الباقلاني: «وإن شرحت لك ما في كل آية طال عليك الأمر، ولكن قد بينت بما فسّرت، وقرّرت بما فصّلت الوجه الذي سلكت، والنحو الذي قصدت، والغرض الذي إليه رميت، والسمت الذي إليه دعوت»[3].

ثم يؤكد على أن هذه الوحدة ليست مقتصرة على سورة دون سورة، بل تنتظم في جميع القرآن الكريم على نحو من تعادل النظم المعجز بين آياتٍ قصيرة وأخرى طويلة وثالثة متوسطة، كل على حسب ما يقتضيه السياق، يقول الباقلاني: «فأجِلْ الرأي في سورة سورة، وآية آية، وفاصلة فاصلة، وتدبر الخواتم والفواتح، والبوادي، والمقاطع، ومواضع الفصل والوصل، ومواضع التنقل والتحول، ثم اقض ما أنت قاض»[4]، ثم يذكر بأنه إذا كان استقصاء ذلك في جميع القرآن الكريم يشق فإنه يرشد

---

(١) سورة النمل: ٣٤.

(٢) أبوبكر الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٩٢، ١٩٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

إلى الاقتصار على سورة واحدة أو على بعض سورة للوقوف على هذه الوحدة وتجليتها. يقول الباقلاني: «وإن طال عليك تأمل الجميع، فاقتصر على سورة واحدة أو على بعض سورة»[١].

ولعل عناية المنهج لدى الباقلاني بهذه (الوحدة) هي التي دفعت أحد الدارسين إلى القول: بأن «إدراك سمة الوحدة من الإنجازات الطيبة التي تحسب للباقلاني، بعد أن سيطرت المعالجات الجزئية على العمل الفني، من جراء المنهج اللغوي، فظهر البيت الشاهد، أو العبارة الشاهد، أو الآية القرآنية التي تثبت قاعدة أو تنفي قاعدة، وضاعت النظرة الكلية إلى العمل الفني، فافتقد أخص مقوماته وأهم مميزاته»[٢].

وهذا يعني أنَّ الباقلاني رأى أنَّ إعجاز القرآن كائن في القرآن كله كوحدة «جملة لا تفصيلا، كنص كامل له مميزاته وصفاته التي تميزه عن أقوال العرب؛ لهذا نراه يعارض فكرة الإعجاز البلاغي الذي يتعرض للتحليل الجزئي للعبارة»[٣].

وبعد كل هذه الوقفات في محاولتنا لرصد منهج الباقلاني فإنّنا نستطيع القول بأنَّ منهج الباقلاني كان منهجا يبعثنا على تذوق البيان لا على تحليله ووصف ما فيه، أي أنّه منهج إغرائي إعلامي ذاتي لا تعليمي موضوعي. فهو يحببك في بلاغة القرآن، لكنّه لا يعلمك تدبّر هذه البلاغة بوضع يدك على الأشياء، هو أقرب إلى الوصف الخارجي والثناء منه إلى المنهج التحليليّ، وأنَّ إضافات هذا المنهج المهارية لتدبر البيان القرآني، والوقوف الموضوعيّ على خصائصه غائبة لا نلمسها في كثير مما حاول الباقلاني توطيده وترسيخه.



(١) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٢) د. منير سلطان، مناهج في تحليل النظم القرآني، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، ص٧٥.

(٣) د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر الرابع الهجري، الطبعة الثالثة، قدم له: محمد خلف الله أحمد، (مصر: دار المعارف)، ص ٢٧٠.

الفصل الرابع

العقل و اللغة

المبحث الأول: المكونات العلمية و الثقافية للقاضي عبد الجبار.

المبحث الثاني: المجاز.

المبحث الثالث: المحكم و المتشابه.

المبحث الرابع: الفصاحة.

الفصل الرابع

العقل واللغة

يحاول هذا الفصل أن يرصد أهم ملامح منهج التحليل البلاغي في تراث القاضي عبد الجبار، وقبل ذلك سنحاول الوقوف على أهم المكونات العلمية والثقافية للقاضي عبد الجبار؛ لنكون على وعي بأثرها في توجيه منهجه في التحليل.

المبحث الأول

المكونات العلمية و الثقافية للقاضي عبد الجبار ابن أحمد[1]

١- التفسير وعلوم القرآن:

عدّ السيوطيُّ القاضي عبد الجبار من مفسري القرآن الكريم؛ فذكره في كتابه «طبقات المفسرين» وقال عنه: بأنه «شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف منها التفسير»[٢]. وذكر أنَّ من تلاميذه أبو يوسف عبدالسلام بن محمد القزويني[٣] الذي اشتهر بعلم التفسير حتى قال عنه السمعاني: «كان أحد المعمرين والفضلاء المقدمين، جمع التفسير الكبير الذي لم ير في التفاسير أكبر منه، ولا أجمع للفوائد، لولا أنه مزجه بكلام المعتزلة وبث فيه معتقده، وهو في ثلاثمئة مجلد منها سبع مجلدات في الفاتحة»[٤].

وقال ابن النجار عن أبي يوسف القزويني هذا بأنه «كان طويل اللسان، ولم يكن

---

(١) كتب د.عبد الكريم عثمان كتابًا وافيا عن حياة القاضي عبدالجبار ونشأته وأهم مكوناته العلمية و الثقافية، وجهوده في التدريس والتأليف، وكافة ما يتعلق بنشاطه العلمي. لذلك سيقتصر هذا المبحث على بيان أهم مكونات القاضي عبد الجبار العلمية و الثقافية دون إسهاب أو تفصيل، ففي كتاب د.عبدالكريم غنى لنا عن ذلك.

انظر: د.عبدالكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، (بيروت: دار العربية للطباعة والنشر).

(٢) جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبقات المفسرين، الطبعة الأولى، تحقيق: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٦هـ)، ص ٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.

محققا إلا في التفسير، فإنه لهج بالتفاسير؛ حتى جمع كتابا بلغ خمسمئة مجلد حشا فيه العجائب؛ حتى رأيت منه مجلدا في آية واحدة وهي قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾[(١)]»[(٢)].

فإذا كان التلميذ بهذا القدر في علم التفسير فلا شك في تقدم الأستاذ وتميّزه في هذا العلم.

كذلك يشهد ما وصلنا من آثار مطبوعة للقاضي عبد الجبار ببروزه في التفسير وعلوم القرآن. فقد حقق له د. عدنان زرزور كتابَه «متشابه القرآن» في قسمين كبيرين، بلغ مجموعهما أكثر من سبعمئة صفحة، وقامت بنشره دار التراث بالقاهرة. وواضح من تسمية الكتاب أنّ موضوعه هو تفسير الآيات المتشابهة ومحاولة الفصل بين ما هو محكم من الآيات لا يحتاج إلى تأويل، وبين ما هو متشابه يقتضي التأويل.

أما أثره الثاني الذي وصلنا - فيما يتعلق بالتفسير وعلوم القرآن - فهو كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن»، وهو يتناول الردّ على المطاعن التي وُجِّهت إلى القرآن الكريم. وقد قامت بنشره دون تحقيق دار النهضة ببيروت. ولنا وقفات أخرى أمام هذين الأثرين في المباحث القادمة.

والقاضي عبد الجبار هو من أصحاب اتجاه التفسير بالرأي الذي لايرى مانعًا «من الاحتكام إلى أدلة العقل حين يغمض النص القرآني أو يشتبه أمره على المفسر»[(٣)].

٢- الحديث:

يلاحظ في كثير من الشيوخ الذين درس عليهم القاضي عبد الجبار أنهم من

---

(١) سورة البقرة: ١٠٢.

(٢) أحمد بن محمد الأدنه وي، طبقات المفسرين، الطبعة الأولى، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم)، ص ١٣٩.

(٣) د.عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، ص ٧٤.

الشيوخ المحدِّثين الذين تلقّى عنهم الحديث النبوي. فقد ذكر القاضي نفسه في أماليه المتعلقة بالحديث - المسماة «نظم الفرائد وتقريب المراد للزائد» - أنه قرأ الحديث على محمد بن أحمد بن عبد الله جعفر بن أحمد بن فارس بأصفهان سنة ٣٤٦هـ، وعن أحمد بن إبراهيم بن يوسف التيمي بأصفهان سنة ٣٤٥هـ، وعن أبي يوسف يعقوب بن محمد بن يوسف وهو حاج سنة ٣٣٩هـ، وعن أبي بكر بن أبي زكريا بهمذان سنة ٣٤٠هـ، وعن أبي عبيد أحمد بن اسحاق النجاري سنة ٣٤٣هـ، وعن أبي بكر بن محمد بن الحسن الأنباري بالبصرة سنة ٣٤٦هـ[1].

و كان من شيوخه الزبير بن عبد الواحد الأسد أبادي أول من تلقى عليه القاضي، فقد كانا من بلدة واحدة عرف بتقدمه في علم الحديث[2]، وصفه الحاكم كما يذكر صاحب تذكرة الحفاظ بأنه كان «من الصالحين الثقات الحفاظ»[3]. وقال عنه الخطيب: بأنه «كان حافظا متقنا مكثرا»[4].

ومنهم أبو محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب الفقيه المحدِّث، سمع منه القاضي الحديث وروى عنه[5].

وآخر من نكتفي بذكره من شيوخ القاضي المحدِّثين أبو الحسن علي بن إبراهيم ابن سلمة القطان[6]، درس عليه القاضي الحديث والفقه واللغة، ذكر ابن حجر بأنَّ

---

(١) أمالي القاضي، نقلا عن كتاب: د.عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، ص ٢٣.

(٢) انظر: - محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ ، ٣/ ٩٠١.

- أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، الأنساب، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨م)، ١/ ١٣٧.

(٣) محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٣/ ٩٠١.

(٤) المصدر نفسه، ١/ ٩٠١.

(٥) انظر: - أمالي القاضي، نقلا عن كتاب: د.عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، ص ٢٤.

- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، لسان الميزان، الطبعة الثالثة، تحقيق: دائرة المعارف النظامية-الهند-، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات)، ٣/ ٣٨٦.

(٦) محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٣/ ١٩٠

القاضي عبد الجبار يُعَدّ آخر من روى عنه[١].

إنَّ هذه الكثرة من الشيوخ المحدِّثين الذين درس عليهم القاضي عبد الجبار لَتدلّ دلالة واضحة على أنَّ القاضي قد نال نصيبا لا بأس به في العلم بالحديث النبوي.

يعضِّد ذلك أماليه في الحديث النبوي المسماة: «نظم الفرائد وتقريب المراد للزائد»، ذكرها حاجي خليفة في كشف الظنون[٢]، ومنها «نسخة محفوظة في الفاتيكان برقم١١٧٧ وأخرى في المتحف البريطاني برقم٥٧٧ (١)»[٣].

٣- الفقه و أصوله:

كانت للقاضي عبد الجبار جهود في الفقه و أصوله، وكان من أصحاب المذهب الشافعي، فقد ذكره السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» وقال عنه: «كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، وكان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع وله التصانيف السائرة والذكر الشائع بين الأصوليين»[٤].

كذلك فإنَّ بعض شيوخه الذين درس عليهم كانوا من الفقهاء كشيخه أبي الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة القطان الذي ذكرناه آنفا ضمن شيوخه المحدِّثين[٥].

كذلك يشهد على بروز القاضي في الفقه وأصوله ما كتبه من آثار فقهية لم يصل أغلبها لكننا نجد إشارات إليها في أكثر من موطن.

---

(١) أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٣/ ٣٨٦.

(٢) مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ١/ ١٦٥.

(٣) د.عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، ص ٥٩، ٦٠.

(٤)تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ٩٧.

(٥) انظر: - المصدر نفسه: ٥/ ٩٧.

- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، العبر في خبر من غبر، الطبعة الثانية، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤م) ٣/ ١٢١.
- أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٣/ ٣٨٦.

فكتابه «العمد» ورد ذكره في كتابه «المغني»[١]. وعدّ ابن خلدون كتاب «العهد» - لعله كتاب العمد ذاته - من أفضل كتب أصول الفقه التي كُتبت على طريقة المتكلمين، بل قال عنه: هو وشرحه لأبي الحسين البصري وكتابي البرهان لإمام الحرمين والمستصفى للغزالي: «وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه»[٢].

ويلقانا في موطن آخر من المغني إشارة إلى كتاب له باسم «أصول الفقه» لكنّ د.عبد الكريم عثمان يُغلّبُ «أنْ يكون المقصود به كتاب النهاية أو العمد وليس كتابًا منفردًا بنفسه»[٣].

وهكذا فقد كان للقاضي عبد الجبار جهد واضح في الفقه وأصوله «ويندر أنْ ترجع إلى كتاب في الأصول ولا تجد فيه إحالة على كتب قاضي القضاة الأصولية والعمد خاصة»[٤].

وقد بين الزركشي مكانة القاضي في الأصول في معرض حديثه عمن جاء بعد الشافعي: « فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان قاضي السنّة أبو بكر بن الطَّيِّبِ وَقاضي المعتزلة عبد الجبار فوسعا العبارات وفكا الإشارات وبيّنا الإجمال ورفعا الإشكال واقتفى الناس بآثارهم وساروا على لاحب نارهم فحرروا وقرروا وصوروا فجزاهم الله خير الجزاء»[٥].

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل "في الإمامة" القسم الثاني، تحقيق: د.محمود محمد قاسم، مراجعة:د.إبراهيم مدكور، إشراف: د.طه حسين، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي)، ٢٠/ ٢٥٨.

(٢) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ٣/ ٩٦٣.

(٣) د.عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، ص ٦١.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٣.

(٥) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الطبعة الأولى، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د.محمد محمد تامر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ١/ ٣، ٤ .

٤- علم الكلام:

لا شك في أنَّ ذيوع صيت القاضي عبد الجبار يعود بالدرجة الأولى إلى آثاره الكلامية. وتعد هذه الآثار التي تركها القاضي من أهم ما وصل من آثار معتزلية توطد أصول المذهب وفقًا لرؤية أصحابه.

إنَّ المكانة الكبيرة التي بلغها القاضي في علم الكلام لم تكن مقتصرة على مستوى علماء الاعتزال فحسب، بل على مستوى مفكري الإسلام الأوائل بعامة، فلا نعلم قدرة كلامية وجدلية بلغت ما بلغه القاضي عبد الجبار. قال عنه السبكي في طبقاته: «وهو الذي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره. كان إمام أهل الاعتزال في زمانه»[(١)]. وقال عنه الذهبي حاكيا شدة ولائه لمذهبه والدفاع عنه: «صنف في مذهبه وذب عنه ودعا إليه وله مقالة محكية في كتب الأصول، وصنف دلائل النبوة فأجاد فيه»[(٢)].

ومما يذكر عن حبه للجدل ما تذكره الكتب عن المناظرة التي جرت بينه وبين أبي إسحاق الإسفراييني[(٣)]، وإن كانت «الروايات عن النتيجة تختلف، فنجد كتب الأشاعرة تؤكد تغلب الإسفراييني على القاضي، بينما يؤكد مؤيدو المعتزلة أنَّ الذي حصل هو العكس»[(٤)].

لذلك لم يكن غريبًا أنْ يكون للقاضي طلاب متكلمون ينافحون عن مذهبهم المعتزلي كأبي الحسين محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ «شيخ المعتزلة وكان من أذكياء زمانه»[(٥)] كما قال عنه صاحب الشذرات.

ووصفه ابن خلكان بأنه «المتكلم على مذهب المعتزلة، وهو أحد أئمتهم الأعلام

(١) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ٩٧.

(٢) أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٣/ ٣٨٦.

(٣) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٤/ ٢٦١.

(٤) د.عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، ص ٤٥.

(٥) عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب، ٣/ ٢٥٩.

المشار إليه في هذا الفن، كان جيد الكلام، مليح العبارة، غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منها (المعتمد) وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب (المحصول)، وله (تصفح الأدلة) في مجلدين، و(غرر الأدلة) في مجلد كبير، و(شرح الأصول الخمسة)، وكتاب في الإمامة، وغير ذلك في أصول الدين»[1].

ومنهم أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي المتوفى سنة ٤٤٧هـ وهو شيعي معتزلي، كان مشهورا بالظرف وسرعة البديهة، ولي القضاء في أكثر من بلد[2].

وطلاب القاضي في هذا العلم كثيرون، آخر من نذكره منهم الشريف المرتضى علي بن الحسن الموسوي المتوفى ٤٣٦هـ «كان نقيب الطالبيين وكان إمامًا في علم الكلام والأدب والشعر، وهو أخو الشريف الرضي...وله التصانيف على مذهب الشيعة ومقالة في أصول الدين»[3]، وقد ذكر عنه الذهبي بأنه كان «كثير التصانيف متبحرا في فنون العلم أخذ عن الشيخ المفيد»[4].

ولعل ما تركه القاضي من مؤلفات وصل منها جزء لا يستهان به ليعدّ أكبر دليل على قدرة القاضي الكلامية واستثمار الجدل والحجاج في الدفاع عن مذهبه المعتزلي، وتعدّ هذه الكتب - كما ذكرنا سابقا - هي التنظير الأبرز للمذهب المعتزلي برؤية أصحابه لا برؤية أصحاب كتب الفرق الذين ربما كانوا من خصوم المعتزلة، كالبغدادي صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» الذي كان أشعريا.

وتعدّ موسوعة القاضي عبد الجبار «المغني في أبواب التوحيد والعدل» من أهم

---

(١) أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان، ٤/ ٢٧١

(٢) انظر: - تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ٩٧.
- أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٣/ ٣٨٦.
- عبد الكريم السمعاني، الأنساب، ١/ ١٣٧.

(٣) أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان، ٣/ ٣١٣.

(٤) محمد الذهبي، العبر في خبر من غبر، ٣/ ١٨٨.

هذه المؤلفات، وصل منها أربعة عشر جزءا[١].

كذلك يُعدّ كتاب «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار من الكتب التي فصّلت الحديث عن الأصول الخمسة التي يقوم عليه المذهب المعتزلي. وقد قام بتحقيق الكتاب الدكتور عبد الكريم عثمان. وقامت بنشره مكتبة وهبة بالقاهرة.

وهناك الكثير من كتب القاضي الكلامية التي نجد إشارات لها لما تصلنا بعد. ففي الجزء السابع من كتابه المغني نجد إشارة إلى كتابه (اللمع)[٢]. وفي الجزء العشرين[٣] نجد

---

(١) (الأجزاء التي وصلت: ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٠) حُقّقت بإشراف: د.طه حسين وَ د.إبراهيم مدكور، وصدرت عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، وهي:

الجزء الرابع: رؤية الباري. تحقيق: د.محمود محمد قاسم.

الجزء الخامس: الفرق غير الإسلامية. تحقيق: د.محمود محمد قاسم.

الجزء السادس: (القسم الاول): التعديل والتجوير. تحقيق: د.محمود محمد قاسم.

الجزء السادس: (القسم الثاني): الإرادة. تحقيق: د.محمود محمد قاسم.

الجزء السابع: خلق القرآن. قوم نصه: إبراهيم الأبياري

الجزء الثامن: المخلوق. تحقيق: د.توفيق الطويل، سعيد زايد.

الجزء التاسع: التوليد. تحقيق: د.توفيق الطويل، سعيد زايد.

الجزء الحادي عشر: التكليف. تحقيق: الأستاذ.محمد علي النجار، د.عبد الحليم النجار.

الجزء الثاني عشر: النظر و المعارف. تحقيق: د. إبراهيم مدكور.

الجزء الثالث عشر: اللطف. تحقيق: د.أبو العلاء عفيفي.

الجزء الرابع عشر: الأصلح _ استقاق الذم _ التوبة. تحقيق: الأستاذ.مصطفى السقا.

الجزء الخامس عشر: التنبؤات والمعجزات. تحقيق: د.محمود محمد قاسم.

الجزء السادس عشر: إعجاز القرآن. قوم نصه على نسختين خطيتين: أمين الخولي.

الجزء السابع عشر: الشرعيات. أشرف على إحيائه: طه حسين.

الجزء العشرون: (القسم الأول والثاني): الإمامة. تحقيق: د.محمود محمد قاسم.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل"خلق القرآن"، قوم نصه: إبراهيم الأبياري، إشراف: د.طه حسين، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١م)، ٧/ ٥٩.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، "في الإمامة"القسم الثاني، ٢٠/ ٢٥٨.

إشارة إلى عدة كتب له في هذا النطاق نحو: كتاب (الاعتماد)، و(شرح الجوامع)، و(كتاب التجريد)، و(نقض اللمع) - ربما كانا هو واللمع المذكور في الجزء السابع كتابًا واحدًا -، و(تقريب الأصول)، و(تهذيب الشرح)، و(شرح الجامع الصغير).

ولم يكن القاضي عبد الجبار منظرًا للمذهب المعتزلي أو جامعًا لأصوله وقواعده فحسب، بل كان مؤرخًا لفرق وطبقات المذهب. نجد واقع ذلك في كتابه (فرق وطبقات المعتزلة) الذي قام بتحقيقه كل من: علي سامي النشار، عصام الدين محمد علي. ونُشر بالإسكندرية عن دار المطبوعات بالجامعة.



يمثل العقل في التصور الاعتزالي أساسًا مهمًا وأوليًا لإدراك وحدانية الله وتنزيهه عن مشابهة خلقه، فمعرفة الله لا تتم وفقًا لهذا التصور إلا عبر المعرفة العقلية الهادية إلى ذلك الإدراك؛ لذلك عُدَّ العقل لدى المعتزلة الدليل الأول في إثبات وحدانية الله الخالق عز وجل، وما عداه من أدلة فهو تالٍ له ومترتب عليه.

ولذلك أيضا كانت المعرفة العقلية لله عز وجل معرفة اضطرارية يهبها الله عز وجل لجميع البشر، وبهذا يتحقق في التصور الاعتزالي أهم أصلين بني عليهما: توحيد الله عز وجل عبر المعرفة العقلية، وعدله في أن جعل هذا العقل الهادي إليه موجوداً باضطرار في كل الأنفس البشرية.

ومن جانب آخر يغدو التوحيد متعلقا بمعرفة الله والأشياء، والعدل متعلقا بالإنسان وحريته طالما امتلك العقل الهادي إلى الله عز وجل.

عرف القاضي عبد الجبار «العقل» بقوله: «العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[1]. هذه العلوم المخصوصة هي معرفة اضطرارية قد ينتج عنها علوم أخرى مكتسبة، لكن هذه المعرفة الاضطرارية موجودة بصورة لا يتباين فيها الناس؛ لذلك ترتب تكليف الإنسان على وجود هذا العقل لديه.

وأصبح العقل في التصور الاعتزالي غير منفصل عن هذه العلوم المخصوصة، وتم التوحيد بين العقل والعلم، ونتج عن ذلك «رفض علي الجبائي والقاضي عبد الجبار أن يكون العقل قدرة أو آلة لتحصيل العلوم»[2].

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني «التكليف»، تحقيق: محمد علي النجار، عبدالحليم النجار، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ١١/ ٣٧٥.

(٢) مهري حسن أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص٨١.

وسبب ذلك - كما يبين القاضي - هو أن «الآلة إما أن تكون آلة بالفعل إذا توصل بفعل يبتدئه فيها إلى فعل سواه. فأما إذا كان المحل يبتدئ فيه نفس الفعل فقط من غير أن يتوصل به إلى غيره أو يتسبب بغيره، ولا يقال: إنه آلة فيه؛ ولذلك لا يقال في محل الحركة: إنه آلة، فيحركه، فكذلك القلب إنما يجب أن يكون صحيحاً ليصح وجود المعرفة فيه فلا يقال إنه آلة في المعرفة»[1].

إن الغرض الذي لأجله تم التوحيد فيه بين العلم والعقل في التصور الاعتزالي هو أن «لا يكون هناك تكليف لما لا يطاق، ويتحقق العدل الإلهي، فمن له كمال العقل أي هذه العلوم المخصوصة فهو عاقل ويكلف، ومن ليس له كمال العقل خرج عن كونه عاقلاً وأعفي من التكليف؛ لأنه لا علم له بما يكلف أصلاً»[2]. لذلك تصور المعتزلة أن في هذه الوحدة بين العقل وتلك العلوم المخصوصة ما يضمن العدل الإلهي ويحقق في الوقت ذاته الحرية الإنسانية.

وقدم الأستاذ حسني زينة اعتراضه على ذلك التعريف الذي عرف به القاضي العقل بتلك الصيغة الشرطية، فقد رأى أن في ذلك تعريفًا لا للعقل فحسب بل هو تعريف يجمع العقل والتكليف معًا، بحيث إذا قلب التعريف سنجده قد أصبح لبلوغ حد التكليف فتكون صيغته «إن بلوغ حد التكليف يكون متى حصلت في الإنسان جملة من العلوم المخصوصة يصح معها النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[3].

ولم تر الباحثة مهري أبو سعدة في ذلك عيبا إذ تقول: «إن التعريف هنا لم يدخل العقل والتكليف في حد واحد، بل إن التعريف في صورته عند الأستاذ حسني زينة لم يكن حداً للتكليف بل كان التعريف لبلوغ حد التكليف أي الشرط الذي عنده يتم

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني «النظر و المعارف»، تحقيق: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٢م)، ١٢/ ٢٢٢.

(٢) مهري أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص٨٤.

(٣) حسني زينة، العقل عند المعتزلة «تصور العقل عند القاضي عبدالجبار»، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الآفاق الجديدة،١٩٨٠م)، ص٣٣.

التكليف، وهذا ما يعبر عنه المعتزلة بالعقل أو مجموعة العلوم التي عندها يتم التكليف. وهذا ما أراده المعتزلة بالفعل، على الأقل المتأخرون منهم»[1]. ودليلها على ذلك أن القاضي عبد الجبار عرف التكليف بقوله: «إعلام المكلف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحق بذلك إذا لم تبلغ الحال به حدّ الإلجاء»[2] فكان ذلك تأكيداً على أن العقل ليس هو التكليف بل شرط له.

وانقسمت الأدلة لدى القاضي عبد الجبار إلى ثلاثة وجوه: «فمنها ما يدل على الصحة والوجوب، ومنها ما يدل في الدواعي والاختيار، ومنها ما يدل بالمواضعة»[3].

وقد رتب القاضي هذه الوجوه على ما يدل كل واحد منها، فالأول المقدم الذي يدل من حيث الصحة هو الذي يعرف به التوحيد، والثاني الذي يدل بالدواعي والاختيار هو ما يعرف به العدل، والثالث الذي يدل بالمواضعة هو ما يعرف به النبوات والشرائع أي الوحي، يقول القاضي عن ذلك: «ورتبنا كل واحد من هذه الوجوه، في باب المعجزات، بأن بينا: أن المقدم على ما يدل من حيث الصحة، وهو الذي يتطرق به إلى معرفة التوحيد، ثم يتلوه ما يدل بالدواعي، وهو الذي يعرف به العدل، ثم يتلوه ما يدل بالمواضعة أنه تعرف النبوات والشرائع»[4].

---

(١)مهري أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص٨٢.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المحيط بالتكليف، جمع: الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة:د.أحمد فؤاد الأهواني، (مصر: المؤسسة المصرية للتأليف والإنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة)، ص١١.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني «إعجاز القرآن»، قوم نصه على نسختين خطيتين: أمين الخولي، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)، ١٦/ ١٤٩
وانظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني «التنبؤات و المعجزات»، تحقيق: محمود محمد قاسم، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ١٥/ ١٥٢.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ٣٤٩.

فإذا كان الوجه الأول يعرف به التوحيد، والثاني يعرف به العدل، والثالث تعرف به النبوات والشرائع أي الوحي (الكلام)، فهذا يعني أن دلالة الكلام هي تالية لدلالة أصلي التوحيد والعدل، فلا يدل الكلام إلا بعد توحيد الله ومعرفة عدله، أي أن دلالة الكلام دلالة تالية، وهذا متسق مع التصور الاعتزالي الذي يقدم العقل على الشرع؛ لأن معرفة الله بتوحيده وعدله هي معرفة اضطرارية يدركها العقل ثم تأتي الدلالة الشرعية (الكلام واللغة) تالية في الترتيب لما أدركه العقل.

من هنا فإن القاضي عبد الجبار يرى أن إدراك الدلالة اللغوية لا يتم إلا بعد معرفة قصد القائل ودواعيه، ومعرفة قصد الله هي معرفة توحيده وعدله ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز.

وفي هذا السياق يجب ألا ننسى أن هذه الدلالة اللغوية التي لا تدل إلا بعد معرفة قصد القائل ودواعيه هي دلالة اصطلاحية في التصور الاعتزالي، ولدى القاضي عبد الجبار بصفة خاصة.

ولعل الذي قاد المعتزلة إلى اعتبار الدلالة اللغوية دلالة اصطلاحية لاتوقيفية هو قولهم بحدوث الكلام الإلهي، واعتبار الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات. فالقاضي عبد الجبار يجعل الصفات الإلهية على أقسام «منها ما يجب على كل حال، ككونه متحركاً وساكناً، إلى سائر ما يختص ما خالفه من الجواهر والأعراض. ومنها ما يستحيل عليه فيما لم يزل ويصح عليه فيما بعد ذلك، كصفات الأفعال أجمع، ككونه محسنًا ومفضلاً ورازقًا وخالقًا، فلايجب إذا قلنا إنه يستحيل كونه متكلمًا فيما لم يزل أنه يستحيل ذلك عليه أبدًا، بل يصح عليه إذا صح أن يفعل الكلام، كما ذكرناه في صفات الأفعال»[1].

إن فكرة (الاصطلاح) في اللغة مهمة في التصور الاعتزالي، فهي إلى جانب علوقها بحدوث الكلام فإنها تسعى إلى نفي أن تقع مشابهة بين الله والبشر؛ لأن

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ٧/ ١٣٦.

المواضعة الاصطلاحية تقتضي كما يتصور المعتزلة الإشارة المادية الحسية، وهذا ما نقله القاضي عن أبي هاشم الجبائي إذ يقول: «ولا يمنع أن يعرف العقلاء حاجتهم إلى تعريف الغير المرادات، وقد علموا باضطرار الآلة التي يصح النطق بها، وميزوها عن غيرها، وعلموا، بالتجربة والاتفاق، اتساع حالها، فيما يمكن فيها من النطق بالحروف المنظومة والأصوات المقطعة ويعلمون كيفية المواضعات. فعند ذلك، على الأوقات، تقع منهم المواضعة بالإشارات؛ لأنها إذا تكررت عندها المقاصد، فيصح أن يقع التواطؤ عنده، وإذا تؤمل ذلك عرف إمكانه، على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه، فيتعلم لغة والديه، إذا تكررت منهما الإشارات»[1].

لذلك رأى المعتزلة أن المواضعة على اللغات يجب أن تكون سابقة على كلام الله تعالى حتى يقع مفيداً طالما أن المواضعة تقتضي الإشارة الحسية التي لاتجوز على الخالق سبحانه وتعالى، يقول القاضي عبد الجبار: «فأما (أبو هاشم) رحمه الله، فإنه يبطل حاجة اللغات إلى التوقيف، بل يقول إن القول بأن أصولها مأخوذة من التوقيف يستحيل؛ لأن التوقيف في تعليم الأسماء والصفات لايصح أن يرد على وجه يعرف به المراد إلا والمواضعة على بعض اللغات قد تقدمت، ومتى لم تتقدم استحال ذلك. ويقول: إن تعليم الله تعالى آدم الأسماء لا يصح إلا وقد عرف، مواضعة، على لغة الملائكة، ثم وقعت المخاطبة بها، فعرف عند ذلك، ما عرّفه الله تعالى»[2].

ونتيجة لما سبق ينتهي تصور القاضي عبدالجبار الاعتزالي إلى أن الكلام الإلهي محدث لاقديم، صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات، وأن «وجوب كون كلام الله تعالى مفيدًا يقتضي حدوثه؛ لأن الكلام لا يكون مفيدًا إلا وقد تقدمت المواضعة عليه، وإلا كانت حاله وحال سائر الحوادث لا تختلف. يبين ذلك أن بقاء الشيء يمنع من صحة المواضعة عليه واستمرار عدمه كمثل. فيجب أن يكون من شرط صحة المواضعة عليه

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٥/ ١٠٦.

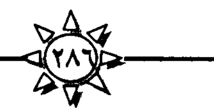
(٢) المصدر نفسه، ١٥/ ١٠٦.

أن يكون جاريًا على وجه مخصوص على ما بيناه في أصول الفقه، فإذا صح ذلك وتعلقت الفائدة بالمواضعة، وكان من شرطها كون الشيء حادثًا، فيجب أن يكون القرآن محدثًا. على أنه إنما يجوز كونه عربيًا من حيث ثبت أن العرب تكلمت به أولاً على الوجه الذي تواضعت عليه به. فإذا علم أن كل كلمة منه من جنس ما تكلمت به العرب. فلو جاز مع ذلك أن يقال: إنه سبحانه إذا كان كلامًا له لم يكن محدثًا، جاز مثل ذلك في كلامنا أيضًا. وهذا يوجب أن كلام العباد ليس بمحدث أيضًا، على وضوح فساده»[1].

وبما أن الكلام تالٍ في الترتيب بعد أدلة العقل وتابع في دلالته لما يقتضيه النظر العقلي؛ رأى التصور الاعتزالي ضرورة معرفة قصد المتكلم قبل الاستدلال بكلامه. فبدون هذه المعرفة لن يكون لكلامه دلالة، ومعرفة قصد المتكلم هي كما بيّنا معرفة الله بتوحيده وعدله ومايجوز عليه وما لا يجوز، وهذه المعرفة من عمل النظر العقلي؛ لذا كانت سابقة على الكلام – الوحي - وهي بالتالي معرفة اضطرارية أما معرفة مراد كلامه فهي معرفة استدلالية.

---

(١)القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ٧/ ٩٢، ٩٣.



المبحث الثاني

المجـاز

انطلق منهج القاضي عبد الجبار في بحث المجاز مـن قاعـدة فحواهـا أنـه إذا كـان للكلمة معنى أصلي وعدل عنه إلى آخر سمي هذا العدول عن الأصل تجوزًا أو مجازًا، فالتجوز في عرف القاضي «هو أن يستعمل اللفظ في غـير مـا وضـع لـه في الأصـل، فمتى لم يجز استعمال اللفظ إلا في وجه واحد فقد بطل المجاز أصلاً»[(١)]؛ لـذلك «جـاز في الحقائق أن يعدل عنها إلى المجاز في كتاب الله»[(٢)].

فالمجاز في منهج القاضي لا يمكن أن يتأتى دون وجود الحقيقة المجـاورة الـتي تعـد أساسًا له ويعد هو فرع تالٍ لها، وهذا يقود إلى «أن الحقيقة تمثل الأصل الثابت المتقدم الذي يتفرع عنه المجاز، ويمثل الأخير خـصوصية في هـذا المعنـى العـام، وبـذلك تمثـل الحقيقة المعيار الذي تخضع له تأويلات المجاز، بل إن وجود المجـاز لا يتحقـق إلا بهـا، ولا يصح دراسة المجاز أو التمكن من تمثله وتلقيه إن لم نضع في الاعتبار كون الحقيقـة مجاورًا آخر يوازيه أو يقاطعه، ويطل كل حين من ثنايا تركيبه، وجوانب دلالته»[(٣)].

تمثل الحقيقة في منهج القاضي الأداء المعياري للغة، ويمثل المجاز عدولاً عـن هـذه المعيارية، وهو عدول لا ينتهك قواعـد اللغـة، وخـصوصيتها، بـل هـو منبثـق عنهـا، ومنتظم في إطار ما تتيحه اللغة من إمكانات تعبيرية تعطي المعنى ثراءً دلاليًا، شـريطة أن يكون السياق هو الذي استدعى العدول.

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، الطبعة الثالثة، تعليق: أحمد بن الحسين بـن أبي هاشـم، تحقيـق: د.عبـد الكـريم عثمـان، (القـاهرة: مكتبـة وهبـة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص٤٣٦.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد، تنزيه القرآن عن المطاعن، (بيروت: دار النهضة الحديثة)، ص٢٥٥.

(٣) د. كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة قراءة في معضلة المقياس النقدي، ص١٥١.

إن هذا العدول من الحقيقة إلى المجاز في منهج القاضي عبد الجبار قائم على ضرورة وجود علاقة بين المعنى الحقيقي للكلمة وبين المعنى المجازي الذي تنقل إليه، وغالبًا ما تكون هذه العلاقة في تصور القاضي هي علاقة المشابهة. فالمشابهة في منهج بحثه للمجاز هي أساس هذه العلاقة التي تربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهو نفس التصور الذي استقر عليه بحث البلاغيين الذين عاصروا القاضي أو الذين جاءوا بعده عندما بحثوا المجاز اللغوي (الاستعارة)، وإن اختلفت كيفيات تصورهم لعلاقة المشابهة هذه؛ فمنهم من رآها قائمة على النقل[1]، ومنهم من رآها قائمة على الادعاء[2].

ويمكن أن نرصد علاقة المشابهة لدى القاضي عبد الجبار في بعض تحليلاته. فوصفُ الله تعالى بأنه شديد في تصور القاضي «لا يصح؛ لأن الشدة هي الصلابة؛ ولذلك يقال في الأشياء الصلبة: إنها شديدة، وأجري ذلك على القادر تشبيهاً ومجازاً»[3].

وقوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[4] لدى القاضي عبد الجبار «مجاز؛ لأن الإحاطة في الحقيقة تستعمل فيما يحتوي على الشيء، وذلك من صفة الأجسام. وإنما وصف نفسه بذلك من حيث علم جميع المعلومات، فتشبه، من حيث علمها أجمع، بالمحيط بالشيء؛ لأنه من حيث أحاط به يعلم أحواله. وكذلك قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾[5]؛ لأن المراد به أنهم لا يعلمون معلوماته التي يختص بمعرفتها»[6].

---

(١) انظر: علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص٨٥.

(٢) انظر: - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٣٤ وما بعدها.

- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٤٢.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني «الفرق غير الإسلامية»، تحقيق: محمود محمد قاسم، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥م)، ٥/ ٢١٦.

(٤) سورة الجن، آية ٢٨.

(٥) سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(٦)القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ٥/ ٢٢٧، ٢٢٨.

وهكذا تصبح المشابهة هي الرابطة أو العلاقة الملائمة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للكلمة المستعارة، وهذا يعني أن منهج القاضي عبد الجبار في تصور المجاز كان في جانب منه ذا طبيعة بلاغية توافق التصور الذي استقر عليها المجاز لدى علماء البلاغة، هذا وإن خالف القاضي هذه الطبيعة في جوانب أخرى من بحثه للمجاز.

هذه العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي تقتضي -بطبيعة الحال- أن تكون دلالة الكلمة التي يقع فيها المجاز دلالة ذات وجهين؛ لأنه متى «لم يجز استعمال اللفظ إلا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلاً»[1]. وبهذا فلا بد «من إرجاع المجاز (الفرع) إلى الحقيقة (الأصل)»[2] ليتضح مدى الاقتضاء البلاغي الذي قاد إلى التعبير بالمجاز في هذا الموطن دون الحقيقة، فلا يمكن إيضاح الدلالة المجازية دون بيان حقيقتها، فإلغاء هذا التصور قاضٍ على عطاء الدلالة المجازية كما يتصور القاضي عبد الجبار؛ «لأن اللفظة لا يجوز أن تكون مجازًا ولا حقيقة لها؛ لأن التجويز باستعمال اللفظة في المجاز يقتضي أن لها حقيقة فوضعت في غير موضعها، وأفيد بها غير ما وضعت به»[3]، والذي يحدد استعمال الكلمة في أحد الوجهين - الحقيقي أم المجازي - هو وجود القرينة من عدمها، فالكلمة المستعملة في معناها الحقيقي تدل دون حاجة إلى القرينة، أما الكلمة المستعملة في معناها المجازي فلا تستبين دلالتها دون وجود القرينة - عقلية كانت أم لفظية -، فالقرينة هي التي تحدد هذه الدلالة المجازية وتكشف عنها. وبذا غدا وجود القرينة وعدمها فاصلاً بين ما هو مستعمل في وجهه الحقيقي وبين ما هو مستعمل في وجهه المجازي.

ومنهج القاضي عبد الجبار في بحث (المجاز) مرتبط برؤيته إلى نشأة اللغة، وقد رأينا كيف أن القاضي وعموم علماء الاعتزال قد ذهبوا إلى أن اللغة في أساس نشأتها إنما هي مواضعة اصطلاحية، تواضع عليها أصحاب اللغة. ومن هنا فإن القاضي عبد

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٤٣٦.

(٢) د. كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، ص١٥٠.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ٧/ ٢٠٩.

الجبار يرى أنه حتى في الاستعمالات المجازية للألفاظ لا بد أن يكون هذا الانتقال إلى الدلالة المجازية بتواضع أصحاب اللغة وتواطئهم. يقول القاضي عبد الجبار: «ولو أن أهل اللغة بدا لهم في العربية على الوجه الذي تواضعوا عليه وغيروه حتى يجعلوا (قديمًا) مكان (محدث) و (عالمًا) مكان (جاهل)، و (طويلاً) مكان (قصير) كان لا يمنع، ولذلك جوّزنا نقل الألفاظ اللغوية إلى الأحكام الشرعية، وجوّزنا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز، وكل ذلك يوجب قلب المعاني، كما أن الإخبار عن الشيء لا يغير حاله وإن تغير الخبر، فلو سمي السواد بياضًا والجوهر عرضًا لم يؤثر ذلك فيه، ولكان حاله كحاله الآن، وهو مسمى بما يسمى به. فإذا كان ابتداء اللغة يتعلق بالاختيار والمواضعة لم يمتنع في الثاني فيه النقل والتحويل بالاختيار»[1].

لذلك يقيد منهج القاضي عبد الجبار الاستعمالات المجازية فلا يبيح الجديدة منها، بل يجب أن يكون الاستعمال المجازي للكلمات خاضعاً لتواطؤ أصحاب اللغة ومواضعاتهم على هذه الاستعمالات. وإذا سئل القاضي عن الاستعمالات المجازية الواردة في كتاب الله مما لم يُرَ في كلام العرب شعرًا أو نثرًا، ردّ القاضي بأن هذه الاستعمالات مما يجب أن تكون العرب قد تكلمت به أو بمثله، ولكن ربما لم يصل إلينا، يقول القاضي عبد الجبار: «فإن قيل: أليس قد خاطب تعالى في كتابه بأنواع من المجاز لا تعرف في اللغة في وصفه ووصف غيره، وذلك إن ذكر طال؟ فإذا صح ذلك عُلِمَ أنه لا يجب أن يفسر المجاز حيث استعمل؟ قيل له: إنّ ما لم يثبت في خطاب الله تعالى إنه شرعي منقول من المجاز، فيجب أن نقطع على أنهم قد تكلموا بمثله، كما أنّ ما تضمنه الكتاب من الحقائق يجب ذلك فيه، كقوله تعالى في وصف الكتاب: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[2]، ولايجب في جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولاً إلينا، ولا

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ٥/ ١٧٢، ١٧٣.

(٢) سورة الشعراء: ١٩٥.

يجب إذا لم نعرفه ألا يكون معروفًا عند بعض العرب، ولو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه، ولو أن واحدًا منهم حكى ضربًا من المجاز لعمل بقوله، فإذا شهد القرآن به كان بأن يقطع بذلك أولى. فلا يجب أن يوجد في صريح كلامهم نفس ما وجد في القرآن، لكنهم إذا تكلموا بمثله جاز أن يخاطب تعالى به، فإذا استجازوا القول بأن فلانًا جاءني وأنا مشغول، ويراد به رسوله بأمره، لم يمتنع أن يقول جل وعز: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[١]؛ لأن الباب في ذلك واحد كما ذكرناه في القرية؛ ولذلك متى علمنا من قول رسول الله ﷺ، مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله، فلا مطعن على ما ذكرناه بذلك»[٢].

وبناء على ما مضى تصبح اللغة كلها حقيقة أو مجازاً خاضعة لتلك المواضعة الاصطلاحية التي يتواضع عليها أصحاب اللغة، ولا يُقْبَلُ فيها الخروج الفردي الذي يتجاوز تلك المواضعة ولا يتقيد بما أقرته استعمالاتها.

وبهذا نقول: إن منهج القاضي عبد الجبار في بحث المجاز قد تنازعته أكثر من رؤية، فحينما يشترط علاقة المشابهة رابطة أساسية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فهو يحتكم إلى رؤية بلاغية يقرها من تقدمه من علماء البلاغة ومن تأخر عنه، لكنه خرج عن هذه الرؤية حينما رفض الاستعمالات المجازية التي لم يتواضع على استعمالها أصحاب اللغة حتى ولو كانت علاقة المشابهة بادية، وكان هذا الرفض بأثر من موقفه من نشأة اللغة التي يرى أنها مواضعة اصطلاحية تواضع عليها أصحاب اللغة.

---

(١) سورة الفجر، آية ٢٢.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ٥/ ١٩٠.

المبحث الثالث

المحكم والمتشابه

وصف المولى عز وجل آيات كتابه الكريم بأنهن جميعًا محكمات في قوله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[1]، ووصف كتابه الكريم في موطن آخر بأنه متشابه، فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ﴾[2]. ووصف تعالى في موطن ثالث بعض آيات كتابه الكريم بأنهن محكمات ووصف بعضها بأنهن متشابهات، فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[3].

وفي هذا دلالة على «أن المراد من الإحكام والتشابه اللذين وصفت بهما جميع آيات الكتاب، غير المراد من الإحكام والتشابه اللذين قوبل أحدهما بالآخر وجعلا وصفاً لبعض الآيات دون بعض»[4].

---

(١) سورة هود، آية ١.

(٢) سورة الزمر، آية ٢٣.

(٣) سورة آل عمران، آية ٧.

(٤) د. عدنان محمد زرزور، متشابه القرآن «دراسة موضوعية»، الطبعة الأولى، (دمشق: دار الفتح، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، ص٦.

ففي وصفه تعالى للكتاب بأنه ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾، يذكر القرطبي أن أحسن ما قيل في هذا المعنى قول قتادة: «أي جعلت محكمة كلها لا خلل فيها ولاباطل، والإحكام منع القول من الفساد، أي نظمت نظمًا محكمًا لا يلحقها تناقض ولا خلل»[1]. وقال البيضاوي في معنى ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ أي: «نظمت نظماً لا يعتريه إخلال من جهة اللفظ والمعنى، أو منعت من الفساد والنسخ، فإن المراد آيات السورة وليس فيها منسوخ، أو أحكمت بالحجج والدلائل، أو جعلت حكيمة منقول من حَكُمَ بالضم إذا صار حكيمًا؛ لأنها مشتملة على أمهات الحكم النظرية والعملية»[2]. أما ابن كثير فقال: «أي هي محكمة في لفظها، مفصلة في معناها، فهو كامل صورة ومعنى، هذا معنى ما روي عن مجاهد وقتادة واختاره ابن جرير»[3].

فهذه الأقوال - تتفق على تعددها - في أن المراد من وصف آي القرآن الكريم بأنها جميعًا قد أحكمت هو إحكام نظمها ولفظها ومعناها، وحججها ودلائلها بحيث لا يعتريها خلل ولا فساد، وفي هذا قال القاضي عبد الجبار: «إنه تعالى أحكمه في باب الإعجاز والدلالة على وجه لا يلحقه خلل»[4].

أما وصف جميع كتابه بأنه متشابه، فقد ذكر ابن الجوزي في ذلك قولين: «أحدهما: أن بعضه يشبه بعضاً في الآي والحروف، فالآية تشبه الآية، والكلمة تشبه

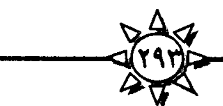
---

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الشعب)، ٩/ ٢.

(٢) ناصر أبي سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، الطبعة الأولى، تحقيق: محمود عبدالقادر الأرناؤوط، (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٠م)، ١/ ٤٥١

(٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ)، ٢/ ٤٣٦.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، تحقيق: د.عدنان محمد زرزور، (القاهرة: دار التراث)، ١/ ٢٠.



الكلمة، والحرف يشبه الحرف. والثاني: أن بعضه يصدق بعضاً، فليس فيه اختلاف ولا تناقض»[١].

وقال القرطبي: أي «يشبه بعضه بعضاً في الحسن والحكمة، ويصدق بعضه بعضًا، ليس فيه تناقض ولا اختلاف، وقال قتادة: يشبه بعضه في الآي والحروف، وقيل: يشبه كتب الله المنزلة على أنبيائه بما يتضمنه من أمر ونهي، وترغيب وإن كان أعم وأعجز»[٢].

وذكر أبو السعود أن: «معنى كونه متشابها تشابه معانيه في الصحة والإحكام والابتناء على الحق والصدق واستتباع منافع الخلق في المعاد والمعاش، وتناسب ألفاظه في الفصاحة وتجاوب نظمه في الإعجاز»[٣].

فالمراد من وصف جميع القرآن بأنه متشابه هو (التماثل و التشابه)، فهو متماثل ومتشابه في البلاغة والحكمة والصدق، وكيف أنه يصدق بعضه بعضًا «فإذا ذكرنا أن نزول القرآن الكريم استمر بضعًا وعشرين سنة، في ظروف ومواقف وأحوال متباعدة ومتقاربة، استطعنا أن نلمس وجه الإعجاز في تشابهه وتصديق بعضه بعضاً»[٤].

أما وصف بعض آيات الكتاب بأنهن محكمات والبعض بأنهن متشابهات الذي هو موضوع هذا المبحث، فقد تعددت الآراء في تفسير المحكمات والمتشابهات التي تنقسم إليها آيات الكتاب الكريم، وليس في وسع هذا المبحث الوقوف على تفاصيل هذه الآراء واستقصائها، ولعل في بعض الدراسات ما يفي بهذا الغرض[٥]، ولكننا

---

(١) عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، الطبعة الثالثة، (بيروت: المكتب الإسلامي،١٤٠٤هـ)، ٧/ ١٧٥.

(٢) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٥/ ٢٤٩.

(٣) محمد العماري الحنفي(أبو السعود)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ٥/ ٥٩٦

(٤) د. عدنان زرزور، متشابه القرآن، ص٧.

(٥) انظر في ذلك:

- د. عدنان زرزور، متشابه القرآن.
- د. حسين نصار، المتشابه، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة الخانجي،١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

نعرض لمجملها متخذين من هذا العرض مدخلاً إلى بحث القاضي عبد الجبار للمحكم والمتشابه في القرآن الكريم.

من تلك الآراء: الرأي الذي يرى أن الآيات المحكمات هن الناسخات، وأقدم من ينسب إليه هذا الرأي هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وينسب كذلك إلى ابن عباس، والضحاك بن مزاحم، وقتادة بن دعامة، والربيع بن أنس[1]. «ويبدو أن الضحاك بن مزاحم مع موافقته لابن مسعود أحس أن في هذا القول شيئاً من الإجحاف بالقرآن؛ لأنه لا ينقسم إلى الناسخ والمنسوخ»[2]؛ لذلك نجده يعدل إلى صيغة أخرى فيقول: «المحكم ما لم ينسخ وما تشابه منه ما نسخ»[3]. ووافقه قتادة[4].

وقد رد القاضي عبد الجبار هذا الرأي المنسوب إلى ابن مسعود بقوله: «فأما أن يجعل الناسخ محكمًا والمنسوخ متشابهًا فبعيد؛ لأن اللغة لا تقتضي ذلك، وقد يكون المنسوخ مما يدل ظاهره على المراد فيكون محكمًا فيما أريد به وإن نسخ، وقد يكون الناسخ غير مستقل بنفسه فيكون متشابهًا وإن كان المراد به ثابتًا»[5].

ونُقِل عن ابن عباس أنه قال: «المحكمات: هن الآيات الثلاث في سورة الأنعام ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ)، ٣/ ١٧٢، ١٧٣

(٢) د. حسين نصار، المتشابه، ص٤٩.

(٣) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٣/ ١٧٣

(٤) المصدر نفسه، ٣/ ١٧٢، ١٧٣

(٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ٢٠.

وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾(١).

وقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ﴾(٢) إلى آخر آيات الوصايا (٢٥-٣٩)».

وذكر البغوي في تفسيره نقلاً عن باذان رأياً لابن عباس يرى فيه أن المتشابه هو «حروف التهجي في أوائل السور، وذلك أن رهطًا من اليهود منهم حيى بن أخطب وكعب بن الأشرف ونظراؤهما، أتوا النبي ﷺ، فقال له حيي: بلغنا أنه أنزل عليك ﴿الٓمٓ﴾(٣)، ننشدك الله: أأنزلت عليك؟ قال: نعم. قال: فإن كان ذلك حقًا فإني أعلم مدة ملك أمتك هي إحدى وسبعون سنة ومئة سنة، فهل غيرها؟ قال: نعم ﴿الٓر﴾(٤). قال: هذه أكثر، هذه مائتان وإحدى وثلاثون سنة. فهل غيرها؟ قال: نعم ﴿الٓمٓر﴾(٥). قال: هذه أكثر، هي مائتان وإحدى وسبعون سنة ولقد خلطت علينا. فلا ندري: أبكثيره نأخذ أم بقليله، ونحن ممن لا يؤمنون بهذا. فأنزل الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا

---

(١) سورة الأنعام، الآيات ١٥١ – ١٥٣.

(٢) سورة الإسراء، آية ٢٣.

(٣) قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ جاء في مطلع ست سور هي: البقرة، آل عمران، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة.

(٤) قوله تعالى: ﴿الٓر﴾ جاء في مطلع خمس سور هي: يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر.

(٥) سورة الرعد: ١.

ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]»[2].

وقد ردَّ القاضي عبد الجبار الرأي الذي يفسر المتشابه بأنه تلك الحروف المقطعة في فواتح السور، فقال: «فأما قوله عز وجل في فواتح السور، وذلك مثل ﴿الٓمٓصٓ﴾[3] و﴿الٓمٓ﴾[4] إلى ما شكله، فليس من المتشابه. وقد أراد الله عز وجل به ما إذا علمه المكلف كان صلاحًا له. وأحسن ما قيل فيه ما روي عن الحسن وغيره من أنه عز وجل أراد أن يجعله اسمًا للسور وإثبات الكلمة اسمًا للسورة، والقصد بها إلى ذلك مما يحسن في الحكمة، كما يحسن من سائر من عرف شيئًا وفصل بينه وبين غيره أن يجعل له اسمًا ليميزه به من غيره. ولم نقل: إن جميع القرآن يدل على الأحكام التي ترجع إلى العباد، وكيف نقول ذلك وفيه الخبر عمن مضى وعن أحوالهم، وفيه الوعد والوعيد، وكل ذلك لا يتضمن الحلال والحرام!. وإنما قلنا: إنه لا بد في جميعه من أن يكون قد قصد به ما إذا وقف العبد عليه كان صلاحًا له. وقد قيل في ذلك إنه عز وجل أراد بهذه الحروف المقطعة أن يبين أن كتابه المنزل مركب من هذه الحروف، وأنه ليس بخارج عن هذا الجنس المعقول، وأنه مع ذلك اختص من الفصاحة بما عجز الخلق عنه. وذلك يبين قوة إعجازه، ويبطل قول من يظن أن كلامه عز وجل مخالف لكلامنا»[5].

وهناك من الآراء الرأي الذي يرى أن الآيات المحكمات هي ما عرف العلماء تأويله، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وروى ذلك ابن عطية في تفسيره

---

(١) سورة آل عمران، آية ٧.

(٢)البغوي، تفسير البغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، (بيروت: دار المعرفة)، ١/ ٢٧٩.

(٣) سورة الأعراف، آية ١.

(٤) قوله تعالى: (الم) جاء في مطلع ست سور هي: البقرة، آل عمران، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة.

(٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ١٦، ١٧.

عن «جماعة العلماء منهم جابر بن عبد الله بن رئاب، وهو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري وغيرهما: المحكمات من آي القرآن ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه: ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه. قال بعضهم: وذلك مثل وقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج والدجال، ونزول عيسى، ونحو الحروف المقطعة في أوائل السور»[1]. وهو ذات الرأي الذي يرويه البغوي في قوله: «وقيل: المحكمات ما أوقف الله الخلق على معناه، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه ولا سبيل لأحد إلى علمه نحو الخبر عن أشراط الساعة وخروج الدجال...»[2].

وقد رفض القاضي عبد الجبار هذا الرأي الذي يقتضي أن المتشابه مما استأثر الله بعلمه ولا سبيل لأحد من خلقه إلى معرفته؛ لأن خطاب الله عز وجل يجب أن يكون نافعا فيه مصلحة العباد، ومقتضيا العلم بأي وجه يصح أن يخاطب به الله عز وجل حتى يؤمن المكلف به على ذلك الوجه. يقول القاضي عبد الجبار: «لا يجوز عليه عز وجل أن يخاطب إلا لغرض يرجع إلى المكلف؛ لأنه يستحيل عليه المنافع والمضار، فإنما يقصد بخطابه نفع المكلف، كما يقصد بسائر أفعاله مصالح العباد، وقد ثبت أن النفع لا يقع بالخطاب بجنسه ولا بسائر صفاته، وإنما يقع به لأمر يرجع إلى معناه؛ ولذلك يقبح من أحدنا إذا كان غرضه إفهام الغير ومخاطبته أن يخاطبه بالزنجية مع تمكنه من أن يخاطبه بالعربية، ولا سبيل له إلى معرفة الزنجية البتة... فأما قول من يقول: إن الواجب في المتشابه الإيمان به فقط فذلك بعيد؛ لأنه يجب أن يعلم على أي وجه يصح أن يخاطب عز وجل به، ثم يؤمن المكلف به على ذلك الوجه»[3].

---

(١) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ١/ ٤٠١.

(٢) تفسير البغوي، ١/ ٢٧٩.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ١٣، ١٤.

إن عدم معرفة المراد من الآيات المتشابهة لا يتلاءم كما يرى القاضي مع وصف القرآن بأنه هدى وبيان وشفاء ونور، وفيه كذلك «تكذيب لله تعالى؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[1]، ولا تفريط أعظم من الإتيان بما لا يمكن مع معرفة المراد به البتة»[2]؛ ولذلك لا يسلم القاضي عبد الجبار بأنه تعالى خص نفسه بعلم المتشابه دون أحد من خلقه؛ «لأنه تعالى لا يجوز أن ينزل كلاما وخطابا إلا وللمخاطب طريق إلى معرفته في الوجه الذي قصد إليه. ومتى دل ظاهره على الخطأ، فلا بد أن يجعل له طريقا إلى معرفة القرينة الدالة على المراد»[3].

إن في الأخذ بظاهر المتشابه أو القول بأن المقصود من المتشابه هو الإيمان دون معرفة ما يدل عليه موجبٌ كما يتصور القاضي عبد الجبار «جواز التعمية والإلغاز عليه تعالى، ويقتضي ذلك بطلان الطريق إلى معرفة الله سبحانه. ولولا أن الأمر كما قلنا، لم يكن لوضعه تعالى المحكم بأنه أم الكتاب معنى؛ لأنه لا يجوز أن يكون أصلا به عند الله تعالى؛ لأنه عالم لنفسه بالمحكم والمتشابه، فلا بد من أن يريد به كونه أصلا للمستدل، ولا يكون كذلك إلا بأن يحمله عليه ويتبين بالمحكم المراد به، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[4] يدل على أن اتباعه على بعض الوجوه يجوز، وإلا كان لا فصل بين من يتبعه ابتغاء الفتنة، أو ابتغاء الصلاح في أنه مقدم على قبيح»[5].

---

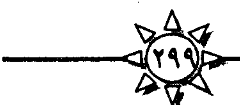
(١) سورة الأنعام، آية ٣٨.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٦٠٤.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٢/ ١٧٤.

(٤) سورة آل عمران، آية ٧.

(٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٢/ ١٧٥.



وبناء على ذلك سيكون التوجيه النحوي لدى القاضي عبد الجبار للواو الثانية في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[١] على أنها واو عطف لا استئناف؛ ليكون الراسخون من أهل العلم ممن يعلم تأويل المتشابه والمراد به، وفي المقابل سيكون التوجيه النحوي لدى من يرى أن المتشابه مما استأثر الله بعلمه دون خلقه لذات الواو أنها استئنافية لا عاطفة. يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن الأولى في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[٢] أن يكون عطفاً على ما تقدم، ودالاً على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالى إياهم، ونصبه الأدلة على ذلك، فيكون قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[٣] دلالة على أنهم برسوخهم في العلم، يجمعون بين الاعتراف والإقرار، وبين المعرفة؛ لأنه تعالى مدحهم بذلك، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق وإظهار ذلك إلى المعرفة بتأويله»[٤].

كانت تلك بعض الآراء التي دارت حول تفسير المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، وقد أحصى د. حسين نصار هذه الآراء ووجد أنها بلغت سبعة عشر رأياً وتفسيراً[٥]، عرضنا منها ما كان للقاضي عبد الجبار موقف منه بشكل أو بآخر.

وفي حقيقة الأمر، أن هذه الآراء على تعددها إلا أنها تشترك في أن المحكم هو الأصل الذي يجب أن يُردَّ إليه المتشابه عند من يرى أن المتشابه مما يمكن أن يعلمه العلماء الراسخون في العلم، وتتفق هذه الآراء أيضاً في وضوح دلالة الآيات المحكمات وغموض الآيات المتشابهات «سواء كان هذا الغموض مقصودًا من الله، أو

(١) سورة آل عمران، آية ٧.

(٢) سورة آل عمران، آية ٧.

(٣) سورة آل عمران، آية ٧.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ٣٧٨.

(٥) انظر: د. حسين نصار، المتشابه، الصفحات: ٤٩-٦٤.

آتيًا من نقص البشر، أو آتيًا من تعدد الوجوه التي يحتملها النص، وسواء أدى هذا الغموض إلى استحالة إدراك المعنى أو إلى احتياج الناظر في النص إلى ثقافة واسعة، وتدبر في النص وتأمل عميق»[1]. والغموض الذي تحويه الآيات المتشابهات يُكْشَفُ من خلال عرضها على الآيات المحكمات، أي أن الآيات المحكمات هي الدليل الواضح الذي يكشف غموض المتشابهات. وتبقى بعد ذلك مسألة تحديد الآيات المحكمات من المتشابهات، أي ما هي الآيات المحكمات وما هي الآيات المتشابهات؟ وفي حقيقة الأمر، أن المتأمل في موقف المذاهب الإسلامية من هذه المسألة، سيجد أن كل فرقة ومذهب تجعل من الآيات التي يوافق ظاهرها وجهة نظر المذهب آيات محكمة، وتجعل من الآيات التي يخالف ظاهرها تلك الوجهة آيات متشابهة يجب حملها وتأويلها وفقًا لما يؤيد توجّه المذهب.

وبعد هذا العرض لبعض تلك الآراء حول تفسير المحكم والمتشابه وبيان موقف القاضي عبد الجبار منها نلج الآن إلى بيان منهج القاضي عبد الجبار في بحث المحكم والمتشابه وبيان توظيفه للوسائل البلاغية في هذا البحث.

وحديثنا عن منهج القاضي عبد الجبار في بحث المحكم والمتشابه غير مفصول عما قدمناه من حديث حول منهجه في رؤيته للعقل واللغة، وكذلك منهجه في بحث المجاز، فبدون ذلك لن نستطيع أن نقيم تصورًا كليًّا حول منهجه في بحث المحكم والمتشابه.

الكلام في تصور القاضي عبد الجبار والمعتزلة عمومًا هو من صفات الفعل لا من صفات الذات، أي هو صفة محدثة. هذه الصفة المحدثة لا تدل لدى القاضي إلا بعد المعرفة العقلية السابقة للقائل، وإذا كان القائل هو الله عز وجل فيجب كي يكون كلامه دالاً معرفة أحواله، وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز، واقتضى ذلك أن تكون نظرة القاضي عبد الجبار إلى اللغة ونشأتها على أنها مواضعة اصطلاحية لا توقيف من الله عز وجل.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٤.

وبناء على ما مضى تصبح اللغة في منهج القاضي عبد الجبار دليلاً تابعًا للدليل العقلي، فإذا ورد في اللغة ما يتعارض مع الدليل العقلي فإن ذلك يستوجب تأويله وحمله على موافقة الدليل العقلي. وبهذا تغدو الحاجة إلى القرآن الكريم خاضعة للعقل، طالما أن العقل هو الدليل المقدم، وطالما أنه قاسم مشترك بين البشر جميعًا، فإذا جاء في القرآن ما يخالف تصور العقل وجب تأويله بما يجعله متوافقًا مع العقل.

من هنا نستطيع أن نتلمس منهج القاضي عبد الجبار في التفرقة بين المحكم والمتشابه، فما جاء في القرآن الكريم موافقًا للدليل العقلي فهو محكم يجب الأخذ به، وما جاء ظاهره مخالفًا للدليل العقلي فهو متشابه يجب تأويله بما يوافق الدليل العقلي، وعلى هذا سيقع المحكم في القرآن الكريم على وجه لا يُحتمل غيره في أصل اللغة، أما المتشابه فسيكون على صفة تشتبه على السامع من حيث خروج ظاهره عن الدلالة المرادة به. يقول القاضي عبد الجبار: «إن المحكم إنما وصف بذلك؛ لأن محكمًا أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك؛ لأن مكرمًا أكرمه وهذا بيّن في اللغة. وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط؛ لأن المتشابه كالمحكم في ذلك وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأنْ جعله على صفة مخصوصة - لكونه عليها تأثير في المراد - وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل. فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[1] ونحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا﴾[2] إلى ما شكله.

فأما المتشابه فهو الذي جعله الله عز وجل على صفة تشتبه على السامع - لكونه عليها المراد به - من حيث خرج ظاهره على أن يدل على المراد به، لشيء

---

(١) سورة الإخلاص، آية ١، ٢.

(٢) سورة يونس، آية ٤٤.

يرجع إلى اللغة أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ﴾[1] إلى ما شكله؛ لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات»[2].

وبناء على هذا ستكون الآيات الموافقة للتصور الاعتزالي لدى القاضي عبد الجبار آيات محكمات جاءت على وجه لا يحتمل غيره، أما الآيات التي تخالف التصور الاعتزالي فستكون من المتشابه الذي سلك به «طريقة التجوز والاستعارة»[3] فيجب تأويله بما يوافق ذلك التصور، وسيكون المجاز هو الوسيلة الأساسية في عملية التأويل التي ستزيح غموض المتشابه، وتعارضه مع الدليل العقلي، وتحمله على موافقة ما اقتضاه العقل.

ويعني هذا أن الآيات المحكمات هي آيات موافقة للدليل العقلي لايدخلها المجاز، أما المتشابهات فهي آيات دخلها المجاز يجب تأويلها، ويعني هذا في السياق الأكبر، أن أدلة العقل لا تقبل المجاز، وأن أدلة اللغة يدخلها المجاز والاشتراك فتقتضي التأويل وفقًا للدليل العقلي الذي يخلو من المجاز ولا يحتمل إلا وجهًا واحدًا.

إن الآيات المحكمات هي آيات أحكم المراد بظاهرها، أما المتشابهات فهي آيات لم يحكم المراد بظاهرها، وسيكون المجاز – بما يشتمله من قرائن عقلية أو سمعية – في منهج القاضي عبد الجبار هو الوسيلة التي ردّ بها المتشابه إلى الدليل العقلي، أو إلى الآيات المحكمات، ما دام أن المحكمات موافقة للدليل العقلي، فرد المتشابه إلى الدليل العقلي أو إلى المحكمات هو رد إلى شيء واحد. يقول القاضي عبد الجبار: «فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية، والسمعية، إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها، أو في

---

(١) سورة الأحزاب، آية ٥٧.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ١٩.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٦٠٠.

آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قول أو فعل، أو في إجماع من الأمة»(١).

وهذا مؤدٍ في منهج القاضي عبد الجبار إلى أن تأويل المتشابه يكون عبر القرينة، فالمتشابه «بمنزلة المحكم بالقرينة تماماً»(٢) مثلما أن «وجه المجاز مع القرينة بمنزلة نفس الحقيقة»(٣).

وبما أن الآيات المحكمات توافق الدليل العقلي فهي في منهج القاضي عبد الجبار أصل يجب أن يرد إليها المتشابه؛ لذا وجب أن يكون العلم بها سابقًا على المتشابه، يقول القاضي عبد الجبار: «ويبين صحة ذلك أنه عز وجل بين في المحكم أنه أصل يجب للمتشابه، فلا بد أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصبح جعله أصلاً له»(٤). والمجاز هو الوسيلة الرئيسية التي يتم بها في منهج القاضي تأويل المتشابه وردّه إلى هذا الأصل الموافق لأدلة العقول، طالما أن اللغة شاهدة بالاستعمال المجازي، وأن الكلمة قد تستعمل في غير الأصل الذي وضعت له؛ لذا وجب ترتيب المحكم والمتشابه على اقتضاءات العقل، فما جاء متناسبًا معه فهو محكم يؤخذ بظاهره، وما جاء مخالفًا له فهو متشابه ترفع مخالفته عبر التأويل المجازي الذي يرده إلى العقل، يقول القاضي أيضًا: «ولهذه الجملة يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعًا على أدلة العقول، ويحكم بأن ما لا يحتمل إلا ما تقتضيه هذه الجملة يجب أن يثبت محكمًا، وما احتمل هذا الوجه وخلافه فهو المتشابه، فأقوى ما يعلم الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول، وإن كان ربما يقوي ذلك بما يتقدم المتشابه أو يتأخر عنه؛ لأنه هو الذي يبين أن المراد به ما يقتضيه المحكم، ومما يبين ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه»(٥)؛

---

(١) المصدر نفسه،، ص٦٠٠.

(٢) د. كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، ص١٤٥.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ٣٨١.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ٧.

(٥) المصدر نفسه، ١/ ٧، ٨.

لذا كان المحكم غير محتمل «إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه. وليس كذلك المتشابه؛ لأنه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ، ونظر مجدد؛ ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل»[1].

وهذا يعني أن للمتشابه في منهج القاضي عبد الجبار وجهين، وجه ظاهر غير مراد، ووجه مقدّر مراد «يشتبه على العالم باللغة ويحتاج إلى قرينة محددة في معرفة المراد به: إما بأن يحمل على المحكم، أو بأن يدل عليه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى ما يجري مجراه. فالمزية له قد ظهرت في هذا الباب»[2].

وهذا المنهج الذي يعمد إلى المجاز أداةً في عملية التأويل ليس بخارج عن طرائق اللغة وأعرافها بل هو جار «على مذاهب العرب من غير تكلف وتعسف»[3]، بل إن القاضي عبد الجبار يرى أن الكلام الذي يقتضي فيه تأويل المتشابه على مذهب العرب يكون «أزيد في رتبة الفصاحة منه إذا كان محكماً»[4]. ففي اللغة ما يجري على وجه واحد لا يحتمل غيره، فإن صرف عنه فسيكون «صرفه لما يصرف إليه في طريقة اللغة مستبعداً»[5]، وفي اللغة ما يحتمل أكثر من وجه فيكون صرفه إلى غير وجهه الظاهر «سهلاً معروفاً»[6] يجري على استعمالات اللغة وما جرى عليه العرب في طرائقهم[7].

وقد يثار سؤال حول وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكمًا، وبعضه متشابهًا ولم يجعله كله محكمًا؟ وهنا يجيب القاضي عبد الجبار إجابة نابعة من المنهج

---

(١) المصدر نفسه، ١/ ٦، ٧.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٩.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ٣٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ١٦/ ٣٨٠.

(٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ١٠.

(٦) المصدر نفسه، ١/ ١٠.

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٦٠٠.

المستند إلى العقل في الإيمان والنظر والتدبر، فمن وجوه حكمة جعل بعض القرآن محكمًا وبعضه متشابهًا «أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكمًا وبعضه متشابهًا؛ ليكون ذلك داعيًا لنا إلى البحث والنظر، صارفًا عن الجهل والتقليد»[1]. فالنهي عن التقليد والدعوة إلى البحث والنظر كلها من لوازم التصور العقلي دعامة المذهب المعتزلي.

والوجه الثاني من وجوه حكمة جعل بعض القرآن محكمًا وبعضه متشابهًا، وذلك «ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع، فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة»[2]، وهذا الوجه غير منفصل عن التصور العقلي، فكل ما تطلب تفكرًا وتأملاً زائدين كان تكليفه أشق، وكل ما كان تكليفه أشق كان ثوابه أدخل.

أما الوجه الثالث من وجوه حكمة جعل بعض القرآن محكمًا وبعضه متشابهًا فمتعلق بنظرة بيانية ذلك «أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة؛ ليكون علمًا دالا على صدق النبي عليه السلام، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريق التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة؛ ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز[3]»[4].

ولما كان الوجه الأول قائمًا على تصور عقلي محض كان كافيًا في رد اعتراض الملحدة على جعل بعض القرآن محكمًا وبعضه متشابهًا، يقول القاضي عبد الجبار:

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٠٠.

(٣) هذا الذي يذهب إليه القاضي عبدالجبار فيه نظر: لأنَّ فيه دلالة على أنَّ فصاحة القرآن كائنة في المجاز لا في الحقائق، ويعني هذا أنَّ فاعلية النظر العقلي في البيان محصورة في ردِّ المتشابه عن طريق تأويل المجاز إلى المحكم، ويؤدي بالتالي إلى أنه ليس في منهاج الصياغة والبيان لما ليس فيه مجاز مجال لفاعلية النظر العقليّ.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٦٠٠.

«وهذه الوجوه كلها في غاية الحسن، ويكفيك الجواب الأول في دفع سؤال الملحدة، فإن الأصل أن لا نكالمه في مسائل العدل وفي أفعال الله المحتملة، وهو ينازعك في حدوث الأجسام وإثبات الصانع»[١].

ويرى هذا المنهج المرتكز على النظر العقلي في البحث عن حكمة وجود المتشابه في القرآن الكريم أنه قد يكون للمتشابه مزية على المحكم في المصلحة؛ لأن طرق الأدلة ليست على سمت واحد من حيث الوضوح، وكما أن «ليس لأحد في نفس المحكم أن يقول: هلاّ جرى على طريقة واحدة في الوضوح؛ لأنه قد يختلف في هذا الوجه وإن اتفق الكل في أنه أحكم المراد به، فكذلك ليس له أن يلزم في البيان السمعي أن يجعل بابًا واحدًا فلا يكون إلا محكمًا، ولا في نسخه فلا يجعله إلا بابًا واحدًا»[٢].

لذلك كانت مصلحة وجود المتشابه كامنة في هذا الإيمان النابع عن التدبر في أدلة العقول، الباعث على النظر المتجاوز للتقليد، فقد «ثبت أن كل شيء كان أدعى للمكلف إلى فعل ما كلفه وأقرب، وأشد صرفًا له عما يقبح، ففعله في الحكمة أوجب، وربما كان أولى من غيره. وعلى هذا الوجه بنينا الكلام في اللطف بأن قلنا: إنه عز وجل يفعل بالمكلف كل ما يكون أدعى له إلى فعل ما كلف، وهو الذي أراده عز وجل بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٣]. فإذا صح ذلك وثبت أن الواجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالنظر في الأدلة، ويحرم عليه الرجوع إلى التقليد في ذلك، فكل أمر يبعث على النظر، ويصرف عن التقليد، فهو أولى في الحكمة مما الأقرب فيه أنه يدعو إلى التقليد وإنزاله عز وجل القرآن محكمًا ومتشابهًا هو أقرب إلى ذلك من وجوه، فيجب أن يكون حسنًا في الحكمة، وأن يكون أولى من أن يجعله كله محكمًا»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٠٠.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ٢٤.

(٣) سورة الأعراف، آية ٩٦.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ٢٤، ٢٥.

ثم ذكر القاضي عبد الجبار عدة أوجه لهذه المصلحة المرتكزة على الإيمان القائم على النظر العقلي منها: أن السامع للقرآن والقارئ إذا وجد المتشابه كالمتناقض في الظاهر مع المحكم، ولم يكن له اتباع أحدهما فيما يرجع إلى اللغة بأولى من اتباع الآخر، فإن ذلك يلجئه إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له الحق من الباطل ويعلم أن الحق في المحكم وأن المتشابه يحمل عليه[1].

ومن هذه الأوجه: أن المتشابه يحوج إلى مذاكرة العلماء ومساءلتهم فيما يحتاجه من أمور الدين، وبذلك يكون «أقرب إلى أن يقف على كل ما كلف من معرفة الله تعالى، وكل أمر أدى إلى ما يؤدي إلى معرفة الله فهو أولى»[2].

وفي ضوء كل ما سبق يمكن القول بأنَّ المحكم كان في منهج القاضي عبد الجبار «بدرجة الدليل العقلي من حيث القيمة والوضوح؛ لأن الدلالة التي ينطوي عليها المحكم يتلقاها الإنسان واضحة دون غموض أو إلباس يشوبها، وأن الذات الإنسانية تتلقى النص المحكم دون أن تسهم في الإضافة إليه، ويرجع هذا؛ لأن المحكم لا يحتمل إعمال الفكر في تأويل النص واحتمال الدلالات المتعددة؛ لأنه ظاهر لا باطن له، أما المتشابه فإنه يشتمل على إلباس وغموض، وإن له ظاهرا، ولا بد أن يحكم بالأدلة العقلية التي تقود إلى تأويله»[3].

وفيما يلي سنحاول الكشف عن تطبيقات هذا المنهج الذي يقدم الدليل العقلي على الدليل السمعي، وكيف وظَّف القاضي عبد الجبار هذه الرؤية في تحليله لآيات الإحكام والتشابه، فغدت الآيات الموافقة للتصور الاعتزالي آيات محكمات بدرجة الدليل العقلي، والآيات التي يخالف ظاهرها هذا التصور آيات متشابهة يجب تأويلها بردها إلى أدلة العقول أو إلى المحكم الذي يوازيها، مستخدمًا المجاز أداة أساسية في

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ١/ ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٢٥.

(٣) د. كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، ص١٤٥، ١٤٦.

عملية التأويل هذه. كل ذلك سنحاول أن نكشف عنه عبر انتقاء نموذجين من الآيات التي وقف أمامها القاضي عبد الجبار ووضح فيها تطبيقه لهذا المنهج.

قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[(١)]:

جعل القاضي عبد الجبار هذه الآية الكريمة من الآيات المتشابه ظاهرها الذي يجب تأويله. فمن المعلوم أن المعتزلة ينفون فيما ينفون عن الله عز وجل من صفات صفة الوجه؛ لذلك تأوّل القاضي عبد الجبار معنى الوجه في هذه الآية على أن المراد منه ذات الشيء لا الوجه حقيقة. يقول القاضي عبد الجبار: «وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[(٢)] فلا يدل على إثبات وجه لله تعالى عن قولهم؛ وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء. وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق. ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شك أن المراد به ذاته، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه، فإذا صح ذلك وجب أن يكون المراد بذلك: ويبقى ربك»[(٣)].

ويؤكد هذا التأويل الذي يذهب إليه القاضي لمعنى الوجه ما ذكره في موطن سابق عن قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[(٤)] حين بيّن أن شيوخه قد دلوا على أن المراد بهذه الآية غير ظاهرها؛ لأنه لو أريد بالوجه حقيقته «لم يصح، فالمراد إذًا ذاته، وقد يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء كما يقال: هذا وجه الفريق، ووجه الرأي»[(٥)].

إن هذا الاستعمال للوجه في الذات هو - كما يذكر الألوسي - «مجاز مرسل،

---

(١) سورة الرحمن: ٢٧.

(٢) سورة الرحمن: ٢٦، ٢٧

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ٢/ ٦٢٧، ٦٢٨.

(٤) سورة البقرة: ١١٥.

(٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ١٠٥.

كاستعمال الأيدي في الأنفس، وهو مجاز شائع، وقيل: أصله الجهة، واستعماله في الذات من باب الكناية، وتفسيره بالذات هنا مبني على مذهب الخلف القائلين بالتأويل، وتعيين المراد في مثل ذلك دون مذهب السلف، وقد قررناه لك غير مرة فتذكره وعض عليه بالنواجذ»[١].

وهذا يؤكد توظيف منهج القاضي عبد الجبار للمجاز أداةً رئيسية في تأويل ما يتعارض ظاهره مع ما يقرره مذهبه الاعتزالي تأويلاً يرده إلى الدليل العقلي كما يتصوره المعتزلة، أو إلى الآيات المحكمة التي توافق هذا الدليل العقلي.

وقد ذهب جماعة من المفسرين إلى ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في تأويل الوجه بالذات، منهم البيضاوي الذي قال عن المراد بالوجه في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾: «ذاته لو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها إلا وجه الله، أي الوجه الذي يلي جهته»[٢]. وقال أبو السعود عن الآية نفسها: «أي ذاته عز وجل»[٣]. وذكر الشوكاني أن الوجه في هذه الآية «عبارة عن ذاته سبحانه ووجوده، وقد تقدم في سورة البقرة بيان معنى هذا، وقيل: معنى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[٤] تبقى حجته التي يتقرب بها إليه»[٥].

والذي عليه مذهب أهل السنة والجماعة في تفسير الوجه في هذه الآية وغيرها من الآيات التي تثبت وجهًا لله عز وجل، هو حمل الآيات على ظاهرها دون تأويل الوجه بالذات أو غيره، وأن للخالق عز وجل وجهًا لا يعلم كيفيته، وإنما يليق بجلاله

(١) شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني، ١٥/ ١٦٦

(٢) عبدالله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي ٢/ ١٠٣٤.

(٣) محمد العماري الحنفي(أبو السعود)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ٦/ ٢٥٠

(٤) سورة الرحمن: ٢٧

(٥) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (بيروت: دار الفكر)، ٥/ ١٣٦.

وكماله تبارك وتعالى دون تشبيه أو تمثيل؛ لذلك نجد صاحب شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية يقول عن هذه الآية وآية سورة القصص: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[1]: «تضمنت هاتان الآيتان إثبات صفة الوجه لله عز وجل. والنصوص في إثبات الوجه من الكتاب والسنة لا تحصى كثرة، وكلها تنفي تأويل المعطلة الذين يفسرون الوجه بالجهة أو الثواب أو الذات، والذي عليه أهل الحق أن الوجه صفة غير الذات، ولا يقتضي إثباته كونه تعالى مركبًا من أعضاء كما يقول المجسمة. بل هو صفة لله على ما يليق به، فلا يشبه وجهًا ولا يشبهه وجه. واستدلت المعطلة بهاتين الآيتين على أن المراد بالوجه الذات، إذ لا خصوصية للوجه في البقاء وعدم الهلاك. ونحن نعارض هذا الاستدلال بأنه لو لم يكن لله عز وجل وجه على الحقيقة لما جاء استعمال هذا اللفظ في معنى الذات، فإن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتًا للموصوف، حتى يمكن للذهن أن ينتقل إلى لازمه. على أنه يمكن دفع مجازهم بطريق آخر؛ فيقال: إنه أسند البقاء إلى الوجه، ويلزم منه بقاء الذات، بدلاً من أن يقال: أطلق الوجه وأراد الذات»[2]؛ لذا كان الوجه «صفة من صفات الله العلي وصف بها نفسه، فعلينا أن نصدق ربنا ونؤمن بما وصف به نفسه مع التنزيه التام عن متشابه صفات الخلق»[3].

وهذا مغاير للتصور الاعتزالي لدى القاضي عبد الجبار الذي ينفي صفة الوجه فيتأول معنى الوجه بالذات موظفاً (المجاز) أداة في عملية التأويل التي - تبتغي كما يتصور القاضي في منهجه - الوصول إلى المعنى الموافق لدليل العقل، أو للآيات المحكمة سواء بسواء طالما أن آيات الإحكام تطابق أدلة العقول.

---

(١) سورة القصص: ٨٨.

(٢) محمد خليل هراس، شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، الطبعة الأولى، (الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ١/ ١٢٨.

(٣) محمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ٦/ ١٥٤.

قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[١]:

من المعلوم أن التصور الاعتزالي ينكر رؤية الله عز وجل يوم القيامة «وقد شدد المعتزلة في إنكارها؛ لأنها تؤدي إلى التشبيه»[٢]. فالمعتزلة يتصورون أن إثبات رؤية الله عز وجل يوم القيامة مؤدٍ إلى التجسيم والتشبيه، تعالى الله، فرأوا أن في نفي هذه الرؤية تنزيهًا لله تعالى عن المشابهة، وجعلوا قول الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾[٣] دليلاً على نفي هذه الرؤية.

فالقاضي عبد الجبار يرى أن هذا القول لله عز وجل «يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يُرى بالأبصار والعيون، على وجه، في كل وقت، من غير تخصيص؛ لأنه تعالى عم بالنفي، وذكر ذلك على جهة التنزّه والمدح وما تمدح بنفيه، مما يرجع إلى ذاته، لم يقع إثباته إلا ذمًّا، فيجب أن يدل الظاهر على ما قلناه، كما كان يدل لو قال: لا تراه الأبصار؛ لأن الإدراك إذا قرن بالبصر زال عنه الاحتمال، ولا يجوز في اللغة أن يراد به إلا الرؤية بالبصر، ولذلك يجريان في النفي والإثبات على حد واحد[٤]»[٥].

وهذا يؤكد اتصال منهج القاضي عبد الجبار بتصورات مذهبه الاعتزالي، فطالما أن ظاهر الآية - كما يرى القاضي عبد الجبار - مؤدٍ إلى نفي رؤية الله تعالى فيجب

---

(١) سورة القيامة: ٢٢، ٢٣.

(٢) زهدي حسن جار الله، المعتزلة، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، ص٨٠.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٤) هذا الذي يذهب إليه القاضي عبدالجبار مؤدٌ إلى تساوي مدلولي (الرؤية) و (الإحاطة). وهذا له علاقة بنظرية النظم؛ لأنه لو كانا سواء لأدّى إلى أنّ اختلاف الصورة لا يؤدي إلى اختلاف المعنى، والصورة لاتكون بعلاقاتها مجردة، بل بها وبما وقعت عليه العلاقات. النظر إلى العلاقات وحدها في النظم دون مادة المتعلقات ينزع منزعا شبيها بالمنطق الصوري الشكلي الذي يُعنى بالعلاقة بين الأفكار دون نظر إلى مادة الأفكار ومصدرها، وهذا المنطق الصوري متعاند مع التفكير الإسلامي المهتم في نظرية المعرفة الإسلامية بثلاثة أشياء أساسية هي: مادة الفكر و مصدره و علاقة بعضه ببعض.

(٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ١/ ٢٥٥.

الأخذ بهذا الظاهر دون تأويل. أما حين يكون الظاهر مخالفًا للتصور الاعتزالي فيجب تأويله بردّه إلى الدليل العقلي، أو إلى الآيات المحكمة الموافقة للدليل العقلي كما رأينا سابقًا.

ونجد من المفسرين من رفض هذا الاستدلال الذي استدل به المعتزلة على نفي رؤية الله عز وجل؛ لأن الإدراك كما يذكر البغوي «هو الوقوف على كنه الشيء والإحاطة به، والرؤية المعاينة، وقد تكون الرؤية بلا إدراك، قال تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّا﴾[1] وقال: ﴿لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾[2] فنفى الإدراك مع إثبات الرؤية، فالله عز وجل يجوز أن يُرى من غير إدراك وإحاطة كما يُعرف في الدنيا ولا يُحاط به، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[3] فنفى الإحاطة مع ثبوت العلم. قال سعيد بن المسيب: لا تحيط به الأبصار. وقال عطاء: كلت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به. وقال ابن عباس ومقاتل: لا تدركه الأبصار في الدنيا، وهو يُرى في الآخرة»[4].

لذا نجد القاضي عبد الجبار لا يحمل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[5] على أن المراد به رؤيته تعالى، بل يرى أن هذه الآية لا تدل على ذلك من عدة وجوه:

منها أن النظر كما يتصور القاضي عبد الجبار شيء آخر غير الرؤية، وأن دلالته تتحدد بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى العين دل على الرؤية، وإذا أضيف إلى القلب دل على المعرفة، ولذلك - كما يرى القاضي - أضافت العرب النظر عدة إضافات، فجعلوا منه نظر الراضي ونظر الغضبان مثلاً. لذلك لا يجد القاضي متعلقًا في هذه الآية لمن أراد أن يثبت رؤية الله تعالى ما دام أن النظر لم يعلق بالعين للدلالة

---

(١) سورة الشعراء: ٦١، ٦٢.

(٢) سورة طه: ٧٧.

(٣) سورة طه: ١١٠.

(٤) تفسير البغوي، ٢/ ١٢٠.

(٥) سورة القيامة: ٢٢، ٢٣

عليها، يقول القاضي عبد الجبار بأنه تعالى: «ذكر أنها ناظرة إلى ربها، والنظر غير الرؤية؛ لأنه إذا علق بالعين فالمراد طلب الرؤية، كما إذا علق بالقلب فالمراد طلب المعرفة؛ ولذلك يقول القائل: نظرت إلى الشيء فلم أره، ونظرت إليه حتى رأيته؛ فلذلك نعلم باضطرار أن الناظر ناظر ولا نعلمه رائيًا إلا بخبره؛ ولذلك أضافت العرب للنظر إضافات، فجعلت منه نظر الراضي والغضبان. إلى غير ذلك، ولم تضف الرؤية على هذا الحد. وإذا كان النظر غير الرؤية - لما ذكرناه - فكيف يدل الظاهر على أنهم يرون الله»[(١)].

وإذا قيل له بأن النظر هنا متعلق بالربِّ عز وجل، وفي هذا دلالة على رؤيته تعالى، ردّ القاضي عبد الجبار بأن ذلك لا يصح؛ لأنه يؤدي - كما يتصور القاضي - إلى أن يكون سبحانه وتعالى «جسمًا في جهة مخصوصة»[(٢)]؛ لذا وجب أن يكون النظر متوجهًا إلى ثوابه تعالى لا إليه سبحانه، فتكون الآية من باب حذف المضاف كما في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[(٣)] طالما أن النظر - كما يرى القاضي - لا يصح تعلقه بالرب تعالى مباشرة؛ «لأن الحكم الذي يقتضيه الاسم إذا لم يصح فيما علق به، وجب أن يكون المراد غيره، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[(٤)] إلى غير ذلك من وجوه المجاز»[(٥)].

وتوظيف القاضي للمجاز في هذا الوجه ظاهر حين دل النظر على أنه نظر إلى ثواب الله تعالى دونه سبحانه.

وأما الوجه الثاني فالقاضي عبد الجبار يرى أن وصف الوجوه بأنها ناظرة يفهم منه جملة الإنسان، فإذا وصف الإنسان بأنه ناظر فقد يراد به (الانتظار)، وقد يراد تقليب الحدقة طلبًا للرؤية، وقد يراد به التفكر بالقلب طلبًا للمعرفة. يقول القاضي:

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ٢/ ٦٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٦٧٣.

(٣) سورة يوسف: ٨٢.

(٤) سورة يوسف: ٨٢.

(٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ٢/ ٦٧٤.

«إنه تعالى وصف الوجوه بأنها ناظرة، وقد علمنا أن هذه اللفظة تفيد الجملة؛ لأن الناظر هو الإنسان دون بعضه، كما أنه العالم والقادر والفاعل، فإذا صح وكان الإنسان يوصف بأنه ناظر على وجه فيراد به الانتظار، وقد يراد به تقليب الحدقة طلباً للرؤية، وقد يراد به التفكر بالقلب طلباً للمعرفة»[1]. أي أن وصف الإنسان بأنه ناظر يحتمل تقليب الحدقة طلبًا للرؤية، ويحتمل غيره من الوجوه.

ويلاحظ أن القاضي يقول: تقليب الحدقة طلبًا للرؤية، أي أن هذا الوجه مع الاحتمالات التي ترد فيه لا يحمل احتمال الرؤية ذاتها، وإنما طلبها فحسب، وطلبها لا يعني حصولها ووقوعها. وكان هذا الوجه ممهدًا للوجه الذي تلاه.

أما الوجه الثالث فإذا كان المراد بذكر الوجوه جملة الإنسان كما رأينا في الوجه السابق، فإن سياق هذه الآية كما يرى القاضي عبد الجبار لا يحتمل أن المراد من وصف الجملة بأنها ناظرة هو الرؤية ذاتها. يقول القاضي عبد الجبار: «أنه تعالى أراد بذكر الوجوه جملة الإنسان، لا البعض المخصوص ولذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة، وذلك يليق بها دون الأبعاض؛ ولذلك قال من ثم بعد: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۝ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾[2]، فوصفها بالظن الذي لا يليق بالوجه، فإذا صح ذلك وجب كون الكلام مجملاً؛ لأن الجملة إذا وصفت بأنها ناظرة، لم يفهم أن المراد بها الرؤية. وما يذكرون من قولهم: إن النظر إذا علق بالوجه فالمراد به الرؤية، لا يصح؛ لأن تعليق النظر بالوجه غير معروف في اللغة. والذي يعرف تعليقه بالعين هو الرؤية، فأما تعليقه بالوجه، فهو كتعليقه بالرأس، في أنه غير معروف أصلاً؛ لأن هذا القول إنما كان يتم لو كان المراد بالوجه العضو المخصوص، وقد بينا أن الأمر بخلافه، ففارق ذلك ما استدللنا به من قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ في نفس الرؤية؛ لأن

---

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٦٧٤.

(٢) سورة القيامة: ٢٤، ٢٥.

الإدراك المطلق متى قرن بالبصر؛ لا يعرف في اللغة أن يراد به إلا الرؤية بالبصر. وهذا بيّن»[1].

وهذا الذي يذهب إليه القاضي عبد الجبار والمعتزلة يخالفه كثير من المفسرين والعلماء من الفرق الأخرى الذين يثبتون رؤية المؤمنين ربهم سبحانه وتعالى في الآخرة، فابن عطية - على سبيل المثال - يقول عن هذه الآية: «وقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2] حمل هذه الآية أهل السنة على أنها متضمنة رؤية المؤمنين لله تعالى، وهي رؤية دون محاذاة ولا تكييف ولا تحديد. كما هو معلوم موجود لا يشبه الموجودات، كذلك هو لا يشبه المرئيات في شيء فإنه ليس كمثله شيء لا إله إلا هو»[3].

والبيضاوي يقول عنها: «تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عمن سواه؛ ولذلك قدم المفعول، وليس هذا في كل الأحوال حتى ينافيه نظرها إلى غيره. وقيل: منتظرة إنعامه، ورد بأن الانتظار لا يسند إلى الوجه، وتفسيره بالجملة خلاف الظاهر، وأن المستعمل بمعناه لا يتعدى بإلى، وقول الشاعر:

وإذا نَظَرْتُ إليكَ مِنْ مُلْكٍ
والبَحْرُ دونَكَ زِدْتَني نعمَا

بمعنى السؤال؛ فإن الانتظار لا يستعقب العطاء»[4].

وإثبات رؤية الربّ تعالى يوم القيامة يمكن الاستدلال عليها بالإضافة إلى ما جاء في القرآن الكريم بما ورد في سنة رسول الله ﷺ من ذلك ما رواه البخاري في صحيحه عن جرير: «قال: كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة يعني البدر، فقال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، ٢/ ٦٧٤.
(٢) سورة القيامة: ٢٣.
(٣) عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٥/ ٤٠٥.
(٤) عبدالله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي ٢/ ١١١٥.

تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا، ثم قرأ ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾[١]»[٢].

ومن ذلك ما رواه مسلم في صحيحه في ﴿باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى﴾ عن صهيب عن النبي ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيّض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار؟، قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم سبحانه وتعالى»[٣].

ولعلي أختم هذا الحديث بما لخص به الطاهر بن عاشور حديثه الطويل عن الخلاف الذي دار حول تفسير هذه الآيات المتعلقة برؤية أهل الجنة ربهم، وذلك حين قال: «فأقوالهم في رؤية أهل الجنة ربهم ناسجة على هذا المنوال؛ فالسلف أثبتوها دون بحث، والمعتزلة نفوها وتأولوا الأدلة بنحو المجاز والاشتراك، وتقدير محذوف؛ لمعارضتها الأصول القطعية عندهم، فرجحوا ما رأوه قطعيًا وألغوها. والأشاعرة أثبتوها وراموا الاستدلال لها بأدلة تفيد القطع وتبطل قول المعتزلة، ولكنهم لم يبلغوا من ذلك المبلغ المطلوب. وما جاء به كل فريق من حجاج لم يكن سالمًا من اتجاه نقوص ومنوع ومعارضات، وكذلك ما أثاره كل فريق على مخالفيه من معارضات لم يكن خالصًا من اتجاه منوع مجردة أو مع المستندات، فطال الأخذ والرد. ولم يحصل

---

(١) سورة (ق): ٣٩

(٢) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، الجامع الصحيح المختصر، الطبعة الثالثة، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، كتاب «مواقيت الصلاة وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[سورة النساء:١٠٣] وقّته عليهم»، باب «فضل صلاة العصر»، رقم الحديث:(٥٢٩)، ١/ ٢٠٣.

(٣) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت:دار إحياء التراث العربي)، كتاب «الإيمان»، باب «باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى»، رقم الحديث:(١٨١)، ١/ ١٦٣.

طائل ولا انتهى إلى حد. ويحسن أن نفوض كيفيتها إلى علم الله كغيرهـا مـن المتـشابه الراجع إلى شؤون الخالق تعالى. وهذا معنى قول سلفنا: إنها رؤيـة بـلا كيـف، وهـي كلمة حق جامعة، وإن اشمأز منها المعتزلة»[1].

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٩/ ٣٥٥



المبحث الرابع

الفصاحة

سيكون الحديث في هذا المبحث مختصًا بالرؤى البيانية لدى القاضي عبد الجبار التي سيطر عليها المنهج البلاغي. فعلى الرغم من أن «المجاز» هو أداة بيانية تستلزمها القراءة البلاغية لأي بيان إلا أننا رأينا فيما سبق من مباحث سيطرةَ المنهج العقلي والكلامي على حركة بحثه لدى القاضي عبد الجبار، وكيفية استثماره له وسيلةً تأويلية تخدم مذهبه الاعتزالي.

أما هذا المبحث فهو استجلاء للرؤى التي حضر فيها المنهج البلاغي في فكر القاضي عبد الجبار، وسيطر على حركة بحثه في النظر إلى مكونات الفصاحة التي تعادل في رأينا مفهوم البلاغة أو البيان العالي.

بدأ القاضي عبد الجبار حديثه عن الفصاحة بإيراد مفهوم شيخه أبي هاشم الجبائي عنها. يقول القاضي: «قال شيخنا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحًا لجزالة لفظه وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين؛ لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحًا، فإذن يجب أن يكون جامعًا لهذين الأمرين»[1].

فمنهج أبي هاشم في النظر إلى فصاحة الكلام قائم على رؤية تجمع بين عنصري البيان - اللفظ والمعنى -، ويرفض هذا المنهج الاعتبار بأحد العنصرين دون الآخر، بل لا بد من اعتبار الاثنين، فهو منهج يحفل بالمكونات الأساسية للبيان، ويرى أنها الأساس الذي يفضل فيه بيان بيانًا آخر، أي أن اعتبارات الموازنة والمقارنة تكون منبثقة عنها، فهو معنيٌّ بالعلاقات الداخلية و التركيبية التي يتكون منها البيان؛ لذا نجد هذا المنهج يرفض أن يكون مرجع البيان إلى جنسه أو الطريقة العامة التي يرد بها سواء أكانت قصيدًا أم رجزًا أم خطبًا، وهي ما سماه أبو هاشم «بالنظم المخصوص».

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ١٩٧.

يقول أبو هاشم الجبائي: «وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص؛ لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحدًا، وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة، وإنما يختص النظم بأن يقع لبعض الفصحاء يسبق إليه، ثم يساويه فيه غيره من الفصحاء، فيساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه بفضله في ذلك النظم»[1].

إن منهج أبي هاشم الجبائي قائم على رفض أن تكون الطريقة أو الجنس البياني أو الأدبي الذي يجيء عليه البيان أساسًا في تمايزه والحكم بفضله وتفوقه على بيان آخر، وعاد بهذا التمايز إلى عناصر تكوينه الداخلية، وبذا يكون النظم الذي رفضه أبو هاشم «ليس النظم الذي أثبته عبد القاهر، وإنما كان هناك معنى آخر قديم للنظم، وكان أقدم من أبي هاشم، والمراد به مجيء القرآن في صورة آيات على الحد الذي نعرفه، وهذه الآيات تدخل في سور، وهذا طريق غير معروف في كلام العرب، وإنما المعروف هو القصيد، والرجز والأسجاع، والخطب، والوصايا، وما هو من هذا الباب مما ألفوه وأتقنوه، وراضته ألسنتهم جيلاً بعد جيل»[2].

تبنى القاضي عبد الجبار هذه الرؤية المنهجية التي ترفض أن يكون النظم بمعنى الطريقة أساس الفصاحة ومقياس التفاضل بين بيان وآخر، ولكن منهج القاضي كان أكثر رحابة من أستاذه؛ إذ إنه يعد الفصاحة المقوّم الأساس الذي يمكن من خلاله إثبات إعجاز القرآن وتفوق بلاغته على كل البلاغات الأخرى، ولكن الطريقة الجديدة التي جاء عليها القرآن الكريم في شكل سور وآيات إن لم تكن أساس إعجازه فإنها تكون مؤكدة له، يقول القاضي عبد الجبار: «ولذلك لايصح عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ، وحسن

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ١٩٧.

(٢) د. محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ص١٤٩.

المعنى، ومتى قال القائل: إني وإن اعتبرت طريقة النظم، فلا بد من اعتبار المزية في الفصاحة، فقد عاد إلى ما أردناه؛ لأنه إذا وجب اعتبار ذلك، فمتى حصل مثل تلك المزية في أي نظم كان، فقد صحت المباينة»[١].

الفصاحة في منهج القاضي هي سر إعجازه، أما الطريقة الجديدة التي جاء بها القرآن فهي مؤكدة لهذا الإعجاز وجاعلة وجهه أظهر وأبين. قال القاضي: «واعلم أن التحدي وإن كان قد يصح بقدر من الفصاحة والبلاغة، فمتى اختص ما له قدر عظيم في الفصاحة بطريقة من النظم خارجة عن العادة يكون وجه الإعجاز فيه أظهر وأبين، وظهور عجز الغير عنه أكشف، فلما كان الأمر كذلك أجرى الله تعالى حال القرآن على مثله؛ ليكون وجه الإعجاز فيه أبين، فخصه الله تعالى بطريقة خارجة عن نظمهم ونثرهم، وبقدر من المرتبة في الفصاحة خارج عن عادتهم؛ فلذلك أشبهت الحال، فظن بعضهم أن وجه الإعجاز يرجع إلى النظم، وبعضهم أنه يرجع إلى قدر الفصاحة، في أنها لو انفردت لكان معجزًا مخالفًا لمرتبة في طريقة النظم؛ لأنها لو عريت عن الرتبة المخصوصة في الفصاحة لم يكن معجزًا، وإن كان ذلك مقويًا لحاله ومؤكدًا لأمره، كما نعلم أن حسن المعنى يؤكد كون الكلام الفصيح معجزًا، وإن كان لو انفرد لم يختص لهذه الصفة»[٢].

وبذا كانت الفصاحة مقياس التفاضل وإثبات إعجاز القرآن لدى القاضي عبد الجبار ولدى أستاذه أبي هاشم من قبل، وإذا كانت قد ارتكزت في منهج أبي هاشم على رؤية تجمع بين عنصري اللفظ والمعنى فإنها قد اتخذت في منهج القاضي مجالاً أوسع يقوم على رؤية أكثر تكاملاً ووعياً بعلائق البيان، تجلى ذلك فيما أطلق عليه القاضي «بالضم على طريقة مخصوصة»، عندما قال: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ١٩٨.
(٢) المصدر نفسه، ١٦/ ٢٢٤.

أن يكون لكل كلمه صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع؛ لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها»(١).

القاضي في هذا النص يقدم ثلاثة اعتبارات للكلمة: المواضعة والإعراب والموقع، هذه الاعتبارات تدل على أن القاضي لا يقصر عمل الكلمة على دلالتها الإفرادية، وإنما ينطلق من هذه الدلالة إلى دلالة أكبر تتعلق بالتركيب الذي ترد فيه، وهذا يعني أن منهج القاضي في الحكم على فصاحة الكلمة منبثق من وعي سياقي، فالمواضعة تعني مراعاة الدلالة الوضعية للكلمة وملاحظة البدائل والنظائر واختيار الكلمة الأدق في التعبير عن المعنى المراد، أما الإعراب فمتعلق باختيار «العلاقة الإعرابية الأدخل في الفصاحة»(٢)، أي مراعاة الحركة الإعرابية الملائمة لتأدية المعنى على أعلى صورة تركيبية، وغير خافٍ أن مراعاة هذه الحركة الإعرابية يقود إلى الاعتبار الثالث وهو ملاحظة موقع الكلمة في التقديم والتأخير بما يتناسب والغرض المراد الإفصاح عنه.

يدل على هذا التفسير لهذه الاعتبارات الثلاثة ويزيده بيانًا ما ذكره القاضي بعد ذلك عندما حدد ظهور المزية التي تقع بها المباينة والمفاضلة بين كلامين بـ«الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة، ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه»(٣).

---

(١) المصدر نفسه، ١٦/ ١٩٩.

(٢) د. محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ص١٥٠.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ٢٠٠.

ومما يؤكد عناية منهج القاضي بهذه الرؤية السياقية في تحديد فصاحة الكلمة إشارته إلى أن الكلمة الواحدة قد تكون فصيحة في موضع وأقل في موضع آخر تبعًا للسياق الذي ترد فيه، يقول القاضي عبد الجبار: «ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها إذا تغيرت حركاتها، وكذلك القول في جملة الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً فيما ذكرناه من موقع الكلام؛ لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى، وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير، فليس لأحد أن يعترض بذلك ما ذكرناه، وعلى هذا الوجه يصح أن يتساوى حال لغتين في العبارة الواحدة، وتختلف كيفية استعمالها فيهما، لما ذكرناه، وهذا يبين أن المعتبر ليس بنية اللفظ، وأن المعتبر فيه ما ذكرناه من الوجوه [المواضعة والإعراب والموقع]»[1]. أي أنه لااعتبار للفظ من حيث هو لفظ مفرد، وإنما تكمن قيمته من خلال السياق الوارد فيه، وهذا صلب ما ذهب إليه عبد القاهر، ويكاد يتكرر النص نفسه في دلائل الإعجاز عندما ذهب عبد القاهر إلى أن الألفاظ لا تتمايز من حيث هي ألفاظ مجردة وكلمات مفردة عارية من سياقها، وإنما تثبت لها الفضيلة في مدى ملاءمتها لأخواتها من الألفاظ المجاورة لها؛ لذا تجد اللفظة الواحدة تروق وتؤنس في موضع، وتثقل وتوحش في آخر، ومثّل لذلك بلفظي «الأخدع» و «شيء»، وضرب الأمثلة لإيراد كل منهما في أكثر من موضع، ولاحظ أن كلا منهما قد حسن وشرف في موضع وثقل في آخر[2]، فبان بذلك وجوب مراعاة السياق وما يتضمنه من علاقات تركيبية حين الحكم على جمال اللفظة أو قبحها.

وبالنظر إلى هذين النصين - للقاضي عبد الجبار وعبد القاهر - وإلى الاعتبارات الثلاثة التي قدمها القاضي من قبل، يتجلى لدينا أن «الضم» على طريقة مخصوصة في منهج القاضي يعادل مفهوم «النظم» لدى عبد القاهر، وأن الاعتبارات الثلاثة

---

(١) المصدر نفسه، ١٦/ ٢٠٠.

(٢) انظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٤٦ وما بعدها.

-المواضعة والحركة الإعرابية والموقع - التي نبه القاضي إلى وجوب مراعاتها عند الضم على طريقة مخصوصة ليست إلا معاني النحو في نظرية النظم لدى عبد القاهر حين أرجع مزايا الكلام وفضيلته إلى توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم[١]، وبذلك يكون التقارب بين القاضي وعبدالقاهر شديدًا، فحين نحلل معاني النحو لدى عبد القاهر «نجدها تنحل إلى نفس الكلام الذي حاول به عبد الجبار تصوير الوجوه [المواضعة والحركات الإعرابية والموقع] التي يقع بها التفاضل في فصاحة الكلام. وعبد الجبار يشير صراحة إلى حركات النحو وما ترسم من فروق في العبارات، ولا شك في أن مثله في ذلك مثل عبد القاهر، فهو لا يريد الحركات الظاهرة، وإنما يريد معنى أعمق وهو نفس المعنى الذي أراده عبد القاهر وهو النظام النحوي»[٢].

وبذلك نستطيع القول بأن منهج القاضي عبد الجبار قد تجاوز ثنائية اللفظ والمعنى إلى وعي أكبر يرتكز على التأليف ومراعاة العلاقات التركيبية؛ لذا لم يكن غريباً أن نجده يكرر ما ذهب إليه الرماني، والجاحظ من قبلهما بأن ألفاظ اللغة محصورة لكن طرق تأليفها متعددة إلى غير نهاية، يقول القاضي: «اعلم أن الذي قدمناه من الأبواب يبين أن للكلام الفصيح مراتب ونهايات، وأن جملة الكلمات وإن كانت محصورة فتأليفها يقع على طرائق مختلفة من الوجوه التي بيّناها، فتختلف لذلك مراتبه في الفصاحة»[٣].

والتأليف - كما هو معلوم - معنيّ بتعدد صور الكلام وهيئاته التركيبية والدلالية، وبذلك يكون ما صنعه القاضي قريبًا مما أراد أن يوطده عبد القاهر في نظرية النظم. وهذا يقود إلى مراجعة ما أشيع عن علماء الاعتزال بأنهم انتصروا للألفاظ على حساب المعاني، فالوعي بالدور العلائقي للتراكيب وما تنتجه من تعدد

---

(١) انظر المصدر نفسه، ص٨١ وما بعدها.

(٢) د.شوقي ضيف، البلاغة تطور و تاريخ، الطبعة السادسة، (مصر: دار المعارف)، ص١١٧، ١١٨.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ٢١٤.

دلالي لا يسمح بتصور إغفال المعنى؛ إذ من المستقر في الفكر البلاغي أن كل تركيب يؤدي معنى خاصًا لا يؤديه أي تركيب آخر، وأن حدوث أي تغيير في التركيب مؤثر في المعنى ومبدل لخصوصيته.

وبناء على ذلك، فإن هذا المنهج المرتكز على هذه الخاصية التأليفية العلائقية هو منهج لا يحفل بعنصر على حساب آخر، فإذا أردنا أن نقيم تصورًا لمنهج القاضي في رؤيته لعنصري اللفظ والمعنى فيجب أن نقيمه في ضوء هذه الخاصية، عبر سياق كلي أعم لا يقتصر على نص ما ليكون محددًا لمعالم هذه الرؤية، بل يجب أن تقام هذه الرؤية على ترافد النصوص والمقاربة بينها للخروج برؤية كلية تحدّد منهجية النظر إلى هذين العنصرين. ثم إذا وضعنا في الاعتبار أن هذه الخاصية التأليفية متلائمة مع ما عبر عنه القاضي «بالضم على طريقة مخصوصة» تأكدت لنا الرؤية التكاملية لعناصر البيان في منهج القاضي عبدالجبار.

لذلك فإننا عندما نجد القاضي عبد الجبار يقلل من شأن المعاني ويعلي من شأن الألفاظ - في قوله: «إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو مما لا بد من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها»[1] - فإنه لا يريد بالمعاني إلا المعنى الأولي أو الغرض العام لا المعنى البياني بعد انتظامه في تركيب ما؛ لأنه عندما يفسر التزايد في الألفاظ فإنه لا يريد بها الألفاظ من حيث هي كلمات مفردة، وإنما يقصد بها صور الكلام وتراكيبه؛ لذا نجده يفسر هذا التزايد في الألفاظ بالاعتبارات أو الوجوه الثلاثة التي ذكرناها سابقًا -المواضعة والحركات الإعرابية والموقع-[2].

---

(١) المصدر نفسه، ١٦/ ١٩٩، ٢٠٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ١٦/ ٢٠٠.

ويؤكد ذلك تشديده على أن فصاحة الكلام لا تكون إلا بحسن المعنى واستقامته في مقابل جزالة اللفظ ودقته، يقول القاضي: «ولا يكون الكلام فصيحًا إلا بحسن معناه وموقعه واستقامته، كما لا يكون فصيحًا إلا بجزالة لفظه، ولو أن واحدًا من المتكلمين ألف من الكلام المهمل جملة، وتكلم بها، من غير مواضعة لم يعد من الكلام الفصيح، كما لو كان في معناه ركاكة لم يعد منه، وكما لو رك لفظه لم يعد في ذلك»[١].

وبهذا يتأكد أن كثيرًا مما وطّد له عبد القاهر في نظرية «النظم» كان القاضي عبد الجبار قد سبقه إليه، وأن تقارب الأفكار بينهما يكاد يصل إلى حدّ التطابق[٢].

ومما يمكن رصده من ملامح العناية السياقية في منهج القاضي إدراكه لوجوب مراعاة ما يقتضيه كل مقام من مقال يلائمه؛ لذا لا يقال: إن إيجاز الكلام أعلى من بسطه، فكلٌ في مقامه المقتضي له بليغ «فلا معتبر بقصر الكلام وطوله وبسطه وإيجازه؛ لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ١٦/ ٣٥٧.

(٢) كتب د. محمد محمد أبو موسى في كتابه (مراجعات في أصول الدرس البلاغي) فصلاً بعنوان (الشيخان عبد الجبار وعبد القاهر) راجع فيه ما ذهب إليه الأستاذ محمود شاكر من أن عبد القاهر في دلائل الإعجاز كان يرد على أقوال القاضي عبد الجبار. والحقيقة التي يراها د. محمد محمد أبو موسى هي أن عبد القاهر كان يرد على نَقَلَةٍ من معتزلة جرجان اتكأوا على فهم فاسد لكلام القاضي عبد الجبار فرده عبد القاهر، وأن عبد القاهر لم يقرأ (المغني) ولو قرأه لما وجد تعارضًا بينه وبين القاضي عبد الجبار؛ «لأن عبد القاهر رد على المعتزلة كلامًا عرضه عبدالجبار من أقوال المعاندين الذين ينكرون الإعجاز، فالتبس الأمر على عامة المعتزلة فحدثوا به ونسبوه إلى عبد الجبار، وأنه رأيه، مع أن عبد الجبار قد رده وأسقطه، وهذا غاية الكذب على الرجل وغاية الظلم له، وبكل حدّث به عبد القاهر مشيرًا إلى أنه كلام من لا يعقل، وأنه يفضي إلى المحال، وكل ذلك حام حول عبد الجبار (المراجعات ص٤٥)».
- انظر في ذلك: د. محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، الصفحات ١٣٩-١٥٥.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ٢٠٠، ٢٠١

فبلاغة الكلام وفصاحته تكون بحسب حاجات المقام وما يتطلبه من أساليب بيانية توافق الغرض المقصود، ونظرًا لاختلاف أحوال المقامات وما تحويه من أغراض اختلفت طرق الكلام بحسب ما يلائم كل مقام وغرض، فمن المقامات ما يتطلب بسط الكلام وتفصيله، ومنها ما يتطلب قصره وإيجازه، وهذا غير مفصول عن دائرة اهتمام القاضي بعنصر «المعنى» وما يستوجبه من لفظ يؤديه، فاستبان بذلك «أن فصاحة الكلام إذا كانت تظهر بحسن معانيه واستقامتها والحاجة إليها فيجب أن يكون الكلام بحسبها، فلا بد إذا اختلفت أحوال المعاني أن يختلف الكلام في التطويل والإيجاز»[1]؛ لذلك كان التطويل «عيبًا في المواضع التي يمكن الإيجاز، ويغني عن التطويل فيها، فأما إذا كان الإيجاز متعذرًا، أو ممكنًا، ولا يقع به المعنى، ولا يسد مسدّ التطويل، فالتطويل هو الأبلغ في الفصاحة؛ لذلك استحبوا في الخطب، وعند الحمالات، والعوارض التي يحتاج فيها إلى إصلاح ذات البين، وتقرير الأحوال في النفوس التطويل، وعابوا فيه الإيجاز»[2].

إن هذا الوعي السياقي في منهج القاضي هو الذي جعله ينظر إلى التكرار بنظرة أكثر نفاذًا عندما جعل المعول عليه في رصد التكرار ليس الألفاظ من حيث هي أصوات وحروف وكلمات وإنما جعله في الأغراض والمقاصد، يقول القاضي: «وليس المعتبر بتكرار اللفظ؛ لأنا نعلم أن الحرف والكلمات متكررة في كل الكلام، وإنما المعتبر بالأغراض والمقاصد، فربما كان المشبه في اللفظ غير متكرر، وربما كان المتباين في اللفظ متكررًا»[3].

وهذا من أدق ما يمكن أن ينفذ إليه الفكر البلاغي حين يكون القياس قياس الفكرة لا الحرف والصوت، فكم من عبارات تشابه ظاهرها اللفظي واختلف

(١) المصدر نفسه، ١٦/ ٤٠١.

(٢) المصدر نفسه، ١٦/ ٤٠١.

(٣) المصدر نفسه، ١٦/ ٤٠٠.

مضمونها الداخلي، وكم من أُخَر تباعد ظاهرها اللفظي وتقارب مضمونها إلى حد يوشك أن يكون متطابقًا.

وقد وجد القاضي عبد الجبار في تراث أبي علي الجبائي تطبيقًا لهذه الرؤية وذلك عندما وقف أبو علي الجبائي محللاً سورة «الكافرون» التي يوحي ظاهرها للوهلة الأولى بأن فيها تكرارًا، لكن عند التأمل ندرك «أنه وإن أشبه في اللفظ التكرار فليس بتكرار؛ لأن المراد به ألا أعبد ما تعبدون اليوم، وأراد بقوله: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾[1] أنكم غير عابدين لما أعبد اليوم، وأراد بقوله: ﴿وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾[2] أي أني عابد ما عبدتموه فيما سلف؛ لأنهم كانوا يعبدون في المستقبل من الحجارة والأوثان غير ما عبدوه من قبل، وعني بقوله: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾[3] أنكم لا تعبدون ما أعبده بعد اليوم، وإنما أنزل عز وجل ذلك؛ لأن قومًا من الكفار قالوا لرسول الله ﷺ: اعبد ما نعبده اليوم سنة، حتى نعبد ما تعبده أنت اليوم سنة، واعبد أنت ما نعبده اليوم سنة أخرى، حتى نشترك في العبادة على هذا السبيل، فأنزل الله تعالى هذه السورة جوابًا لهم»[4].

إذا كان منهج القاضي في بحث المحكم والمتشابه قد سيطر عليه الجانب الكلامي والارتكاز على النظر العقلي أساس الفكر الاعتزالي واستثماره البلاغة أداة لتأويل ما يتعارض ظاهره مع المعتقد الاعتزالي، فإن منهجه في بحث الفصاحة قد سيطر عليه العقل البلاغي في كثير من الرؤى التي وجدناها حاضرة في الفكر البلاغي من بعد القاضي ولدى عبد القاهر الجرجاني خاصة.

هذا مع الإشارة إلى أن منهج القاضي في بحث الفصاحة قد سيطر عليه الجانب النظري ولم يشفعه بتطبيق يبرز تجليات هذا المنهج في الواقع التحليلي، فإذا استحضرنا

---

(١) سورة الكافرون: ٣.

(٢) سورة الكافرون: ٤.

(٣) سورة الكافرون: ٥.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، ١٦/ ٤٠٠.

في وعينا أن بحث القاضي للفصاحة -على الرغم من وضوح العقل البلاغي فيه- جاء ضمن مباحثه الكلامية التي حاول من خلالها ردّ مطاعن الملحدين والمشككين في إعجاز القرآن، وعلمنا أن كتابه «المغني» كان حواراً «مع منكري الإعجاز، وإنكار الإعجاز يعني إنكار النبوة، وغرض الكتاب هو إثبات الإعجاز، وليس بيان وجه الإعجاز»[1]، تبدّى لنا أسباب غياب التطبيق في منهج القاضي؛ لأن التطبيق لا يكون إلا مع من آمن بالقرآن، واستقر في نفسه أنه معجز، عندها يأتي التطبيق ليكشف له وجه الإعجاز وكيفيته، أما مع من لم يؤمن فلا جدوى للتطبيق وبيان وجه الإعجاز ما دام أنه لم يؤمن بالقرآن أصلاً.



(١) د. محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ص١٤٤.

الفصل الخامس

النظم البلاغي

المبحث الأول: المكونات العلمية و الثقافية لعبد القاهر الجرجاني.

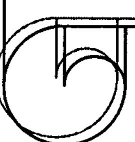
المبحث الثاني: صعوبة البحث البلاغي وخفاؤه.

المبحث الثالث: موضوعية الجمال.

المبحث الرابع: المعنى.

المبحث الخامس: قيم الصورة البيانية.

المبحث السادس: العناية التركيبية و السياقية.



الفصل الخامس

النظم البلاغي

يأتي هذا الفصل مجسدا لأهم ملامح منهج عبد القاهر الجرجاني في التحليل البلاغي. وقبل البدء في ذلك سنحاول أن نرصد أهم المكونات العلمية والثقافية لعبد القاهر الجرجاني؛ لنكون على وعي بأثرها في توجيه منهجه التحليلي.

المبحث الأول

المكونات العلمية والثقافية لعبد القاهر الجرجاني

على الرغم من شهرة عبدالقاهر الجرجاني وذيوع صيته باعتباره أحد أهم علماء العربية، إلا أننا عند مطالعتنا لكتب التراجم والسير لا نكاد نظفر بحديث واسع عن حياة عبد القاهر بما يجعلنا نقف وقفة مفصلة على أهم مكوناته العلمية و الثقافية، بل إن أغلب ما تذكره المصادر - على وجازته - مكرور قلما نظفر فيه بجديد.

وقد شكا غير واحد من الدارسين من هذه المسألة، فالدكتور أحمد أحمد بدوي يقول عند دراسته لعبد القاهر: «وقد حاولت أنْ أدرس حياة الرجل بمقدار ما أسعفني به ما بقي من تراجمه، وهي قصيرة بوجه عام»(١). ويقول د.أحمد مطلوب: «وحينما نرجع إليه لنتحدث عنه نجد المصادر القديمة لا تذكر عنه إلا عبارات قليلة لا تكوّن فكرة واضحة مع شهرته في النحو والبلاغة»(٢). ومع كل ذلك فقد حاولنا قدر المستطاع أن نلتقط من هذه المصادر ما يعين على إقامة تصور ما عن أهم المكونات العلمية والثقافية التي تشكلت منها ثقافة عبدالقاهر الجرجاني فكان لها أثر في بناء المنهج البلاغي لديه.

---

(١) د.أحمد أحمد بدوي، عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، (مصر:وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر)، ص٣.

(٢) د.أحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، الطبعة الأولى، (الكويت: وكالة المطبوعات،١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ص١٣.

ا- القرآن الكريم وعلومه:

تشير كتب الطبقات والتراجم إلى مؤلفات لعبد القاهر الجرجاني في مجال الدراسات القرآنية، على الرغم من أن هذه الكتب ذاتها لا تَذْكُرُ لنا تتلمذ عبد القاهر على يدي علماء عُرِف عنهم اهتمامهم بعلوم القرآن الكريم، ولكنْ يبدو أنَّ اطلاع عبد القاهر الذاتي يسَّر له هذه الإسهامات. من ذلك:

ا- كتاب «شرح الفاتحة»: وهو كما يتبين من اسمه أنه كتاب في تفسير الفاتحة، ولا تذكر كتب الطبقات والتراجم عنه شيئا سوى أنه كتاب في مجلد واحد[1]، وقد توقّع بعض الدارسين أن يكون «هذا الشرح تطبيقا لنظريته في النظم أو لمنهجه في التفسير»[2].

٢- المعتضد: وهو شرح كبير لكتاب إعجاز القرآن لأبي عبد الله محمد ابن يزيد الواسطي. وكتاب الواسطي من الكتب الدائر ذكرها في كتب إعجاز القرآن؛ إذ يعد من أوائل الكتب التي اختصت بدراسة إعجاز القرآن الكريم لكنه لم يصل إلينا. وكتاب (المعتضد) سماه السبكي إعجاز القرآن الكبير[3]، وسماه آخرون إعجاز

---

(١) انظر:

- محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٣٣.
- محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي، فوات الوفيات، الطبعة الأولى، تحقيق: على محمد بن يعوض الله، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار لكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ١/ ٧٠٠.
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٥٠.
- أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، الطبعة الأولى، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ)،١/ ٢٥٢.
- مصطفى الحنفي، كشف الظنون، ١/ ٤٥٣.
- عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب، ٣/ ٣٤٠.

(٢) د. أحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني بلاغته و نقده، ص ٢٥.

(٣) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٥٠ .

القرآن[1]، قال القفطي عنه: «وله إعجاز القرآن، دلّ على معرفته بأصول البلاغات ومجاز الإيجاز»[2].

٣- إعجاز القرآن الصغير: ويبدو أنَّ عبد القاهر كان مهتما اهتماما خاصا بكتاب الواسطي فأعاد شرحه مرة أخرى في مختصرٍ سماه «إعجاز القرآن الصغير»[3].

وإذا كانت هذه الآثار الثلاثة لعبد القاهر في مجال الدراسات القرآنية لم تصلنا، فإنَّ أثره الذي وصلنا فيما يتعلق بهذا المجال هو:

٤- الرسالة الشافية: وقد حُقِّقت هذه الرسالة أكثر من تحقيق، قام بتحقيقها لأول مرة: أ.محمد خلف الله و د.محمد زغلول سلام، ونشراها ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن التي صدرت عن دار المعارف بمصر.

ثم قام بتحقيقها الأستاذ محمود محمد شاكر ونشرها مرفقة بكتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني الصادر عن مطبعة المدني.

٢- النحو وعلوم العربية:

يُلاحظ في أغلب المصادر التي ترجمت لعبد القاهر الجرجاني عند ذكرها لنسبه أنها

---

(١) انظر:
- محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٣٣.
- محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات،١/ ٧٠٠.
- أحمد بن محمد الأدنه وي، طبقات المفسرين، ١/ ١٣٣.
- صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م)، ٣/ ٤٨.

(٢) جمال الدين القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٢/ ١٨٩.

(٣) انظر:
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٥٠.
- جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ١٠٦.
- مصطفى الحنفي، كشف الظنون، ١/ ١٢٠.

دائما ما تختم هذه النسبة بلقب «النحوي»[1]، وفي هذا دلالة على أنّ النحو كان من أهم العلوم التي عُرف بها عبد القاهر وتعلّق ذكره به.

كذلك وصفوه بما يؤكد تقدمه في هذا العلم وعلوم العربية عامة، فقد نقل الذهبي في سير أعلام النبلاء وصف السلفي له وذلك عندما قال: «وكان آية في النحو»[2].وقال عنه ابن شاكر الكتبي: «وكان من كبار أئمة العربية»[3].ووصفه الفيروزأبادي بقوله: «إمام العربية واللغة والبيان»[4].وقال عنه ابن قاضي شهبة: «وله فضيلة تامة بالنحو»[5]. فهذه الأقوال تجمع على مكانة عبد القاهر بين علماء العربية وأنه أحد من احتل صدارة هذا العلم.

واتفقت كثير من المصادر على أنّ عبد القاهر الجرجاني لم يكن له إلا أستاذ واحد ولم يكن له سواه، تلقى على يديه النحو، كان ذلك الأستاذ أبا الحسين محمد بن الحسن الفارسي ابن أخت الشيخ أبي علي الفارسي، وكان أبوالحسين هذا قد استوطن جرجان في آخر حياته فقرأ عليه أهلها، وكان منهم عبد القاهر

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات،١/ ٦٩٩.
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٤٩.
- محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد المصري، (الكويت: جمعية إحياء التراث الإسلامي،١٤٠٧هـ)،ص١٣٤.
- أبو بكر بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١/ ٢٥٢.
- أحمد بن محمد الأدنه وي، طبقات المفسرين، ١/ ١٣٣.

(٢) محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٣٣.

(٣) محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات،١/ ٦٩٩.

(٤) محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص ١٣٤.

(٥) أبو بكر بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١/ ٢٥٢.

الجرجاني[1]. فإذا صح ذلك تبيّن أنّ النحو كان العلم الوحيد الذي تلقّاه عبد القاهر مدارسة على يد شيخ من الشيوخ، ولهذا زيادة اعتبار في أنّ النحو كان مكونا ذا أثر بالغ في ثقافة الجرجاني.

ولأجل هذه المكانة التي بلغها عبدالقاهر في النحو وعلوم العربية نجد أنّ طلاب العلم الذين ذكرتهم المصادر ممن تتلمذ على يديه، كانوا من النحاة، ومن المهتمين بعلم الأدب وغيره من علوم العربية. من هؤلاء التلاميذ أبي الحسن علي بن أبي زيد محمد بن علي النحوي المعروف بالفصيحي الإستراباذي، أخذ عن عبد القاهر النحو وقرأ عليه الأدب، وله الجمل الصغرى، ولُقِّب بالفصيحي؛ لكثرة إعادته كتاب الفصيح لثعلب[2].

ومن هؤلاء التلاميذ الذين تلقوا عن عبد القاهر أحمد بن عبد الله المهاباذي الضرير، كان نحويا، له (شرح كتاب اللمع) لابن جني[3].

---

(١) انظر:

- محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٣٢.
- محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات،١/ ٦٩٩.
- صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ٣/ ٩.
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٤٩.
- محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص ١٣٤.
- صديق القنوجي، أبجد العلوم، ٣/ ٤٨.

(٢) انظر:

- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م)، ١٣/ ٧٢.
- أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان، ٣/ ٣٧٣.
- صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ٢٢/ ٥٦.

(٣) انظر: صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ٧/ ٧٥.

وإذا وضعنا في الاعتبار أنَّ أبا زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي اللغوي المشهور صاحب التصانيف، كان من تلاميذ عبد القاهر[١]، تأكّد لنا مدى ما بلغه عبد القاهر في عصره من مكانة في علوم العربية حتى غدا مقصدا لهؤلاء التلاميذ.

وآخر من نذكره من هؤلاء التلاميذ أبو نصر أحمد بن إبراهيم بن محمد الشجري الذي أخذ عن عبد القاهر كتابه المقتصد في شرح الإيضاح، وقد ذكر القفطي: «قال ابن عياض الشامي الكفر طابيّ النحوي ونقلته بخطه في تذكرته في آخر نسخة «المقتصد» لعبد القاهر الجرجاني بالري مكتوبا ما حكايته: (قرأ عليّ الأخ الفقيه أبو نصر أحمد بن إبراهيم بن محمد الشجري - أيده الله - هذا الكتاب من أوله إلى آخره قراءة ضبط وتحصيل، وكتبه عبد القاهر بن عبد الرحمن بخطه في شهر رمضان المبارك من سنة أربع و خمسين وأربعمئة،حامدا ربه، ومصليا على محمد رسوله وآله).»[٢].

وإذا عدنا إلى آثار عبد القاهر الجرجاني في النحو وعلوم العربية نجد أنه قد ترك عددا لا بأس به من المصنفات، نذكرها على النحو التالي، مبتدئين بما طُبع منها:

١- الجمل: حققه وقدم له: علي حيدر، ونشره في عام ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م عن دار الحكمة بدمشق.

٢- المقتصد في شرح الإيضاح: وهو شرح متوسط لكتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي. حققه: د.كاظم بحر المرجان. صدر في عام ١٩٨٢م عن دار الرشيد.

٣- العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية: شرحه: الشيخ خالد الأزهري المتوفى ٩٠٥هـ، وحققه وقدم له وعلق عليه: د.البدراوي زهران، صدر عن دار المعارف عام ١٩٨٣ م.

٤- التتمة في النحو: حققه وعلق عليه: طارق نجم عبد الله، ونشره عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

---

(١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٥/ ٦٢٩.

(٢) جمال الدين القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٢/ ١٩٠.

٥- المفتاح في الصرف: حققه وقدم له: د.علي توفيق الحمد. صدر عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٦- المختار من دواوين المتنبي والبحتري وأبي تمام. عني بنسخه وتصحيحه ومعارضته بالأصول وشرحه: الأستاذ عبدالعزيز الميمني، ونشره ضمن كتاب: «الطرائف الأدبية». قامت لجنة التأليف والترجمة والنشر بطبعه في عام ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

أما آثاره الأخرى التي لم تصل إلينا لكننا نجد إشارات إليها في المصادر التي ترجمت له أو المصادر التي عنيت بأسامي الكتب والتعريف بها، فهي:

٧- الإيجاز: وهو مختصر لإيضاح أبي علي الفارسي، ذكره صاحب كشف الظنون وذكر بأنَّ أوله كان: «الحمد لله الذي تظاهرت علينا آلاؤه»[(١)].

٨- المغني: ويبدو أنَّ إعجاب عبد القاهر بإيضاح أبي علي الفارسي كان قد بلغ مداه، إذ كتب عنه كتابا ثالثا هو «المغني» يعد أوسع شروحه له، يقع كما تشير المصادر في نحو ثلاثين مجلدا[(٢)].

٩- التلخيص: وهو كما تذكر المصادر شرح لكتابه «الجمل» الذي سبق ذكره[(٣)].

---

(١) مصطفى الحنفي، كشف الظنون، ١/ ٢١٢.

(٢) انظر:

- محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٣٣.
- محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات،١/ ٦٩٩.
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٥٠.
- أبو بكر بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١/ ٢٥٢.
- جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ١٠٦.

(٣) انظر:

- محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات،١/ ٧٠٠.
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٥٠.
- أبو بكر بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١/ ٢٥٢.
- عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب، ٣/ ٣٤٠.

١٠- كتاب في العروض: ذكره ابن شاكر الكتبي ولم يذكره غيره[١].

كل ذلك يدل على عمق الثقافة العربية والنحوية خاصة، في تكوين عبدالقاهر العلمي و الثقافي، فهذا التعدد في التأليف جعل من الطبيعي أنْ يلقّب بالنحوي عند أغلب من ترجم له كما رأينا، وقد وطّدت هذه الثقافة النحوية المتقدمة طريقه إلى البروز في العلم البلاغي. وعلى الرغم من هذه الثقافة النحوية المتقدمة وهذا الإسهام المتعدد فإننا نستطيع أنْ نقول مع د.أحمد أحمد بدوي بأنَّ عبدالقاهر «لم يأت بجديد في النحو والصرف والعروض، على الرغم من أنَّ بعض مؤرخيه يطلق عليه لقب «إمام النحاة»، فإنه قد استحق هذا اللقب بإحاطته بقواعد النحو ومسائله، ولكنه لم يزد فيه على أن شرح أو اختصر، وربما يكون قد استحق هذا اللقب بما استطاع أنْ يستنبطه من قواعد النحو مما صار من أسس البلاغة ومسائل النقد. ولكن الشيء الخالد من آثار عبد القاهر هو آراؤه البلاغية»[٢].

وإذا كنا قد لحظنا فيما سبق قلة من تتلمذ عليهم عبد القاهر الجرجاني مشافهة ومدارسة فإنَّ قراءاته الذاتية في كتب من سبقه بادية وواضحة في كثير مما كتب، فقد رأينا في آثاره النحوية عنايته الخاصة بكتاب «الإيضاح» لأبي علي الفارسي، كما نلحظ في أثريه البلاغيين - أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز- قراءته لكل من: سيبويه[٣] والجاحظ[٤] وأبي إسحاق الزجاج[٥] وعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني[٦]

---

(١) انظر: محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات،١/ ٧٠٠.

(٢) د.أحمد أحمد بدوي، عبدالقاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، ص ٧٨.

(٣) انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ١٠٧.

(٤) انظر:

- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، الصفحات: ٩، ١٤، ٦٧، ١٤٧.
- عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الصفحات: ١٥، ٥٧، ٧٨، ٩٧، ١٦٩، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٩٢، ٣١٨، ٣٨٩، ٣٩٨، ٤٨٢، ٥٠٨، ٥١١، ٥٥٦.

(٥) انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الصفحات: ٣٢٨، ٤٣٩.

(٦) انظر:المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

وابن دريد[١] والآمدي[٢] وأبي علي الفارسي[٣] وأبي أحمد العسكري[٤] والمرزباني[٥] والقاضي الجرجاني[٦] وأبي هلال العسكري[٧].

وإذا نظرنا إلى المحيط الذي عاش فيه عبد القاهر مكانا وزمانا فيظهر أنَّ بلده جرجان التي لم يبرحها قد كانت في القرنين الرابع والخامس تحفل بمناخ علمي وثقافي واسعين، ويكفي أنها انجبت في هذه الحقبة عالمين بحجم: القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني وعبد القاهر الجرجاني[٨].

ولكن المتأمل لكتب عبد القاهر يلحظ تبرمه بعصره وضيقه؛ وذلك بسبب انصراف الناس عن العلم وزهدهم فيه خاصة العلم البلاغي الذي يُطلِق عليه علم البيان، وكذلك العلم بالشعر وعلم النحو. تراه أثناء حديثه عن فضل علم البيان

---

(١) انظر: عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، الصفحات: ٣٩، ٣٩٩.

(٢)انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٥٥٣.

(٣) انظر:

- عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٤١٩.
- عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الصفحات: ٢٠٤، ٣٢٨، ٥٠٢.

(٤) انظر: عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ١١٣.

(٥)انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الصفحات: ١٣، ١٥٨، ٤٨٥، ٥٠٢.

(٦)انظر:

- عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، الصفحات: ١٢٩، ١٣٣، ١٩٧، ٢٠٣، ٣٢١، ٣٩٩.
- عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الصفحات: ٤٣٤، ٥٠٩.

(٧)انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٧٠.

(٨) انظر: د.أحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني ونقده، ص ١٢.

يصور لك الضيم الذي لحقه والحيف الذي مني به[١].

كذلك يصوّر عبد القاهر ذمّ هذه الطائفة من الناس للشعر وعلم الإعراب وكيف ساء اعتقادها فيهما. يقول عبد القاهر: «ولما لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق، وهذه

---

(١) يقول عبد القاهر: «ثم إنك لاترى علما أرسخ أصلا، وأبسق فرعا، وأحلى جنى، وأعذب وردا، وأكرم نتاجا، وأنور سراجا، من علم البيان، الذي لولاه لم تر لسانا يحوك الوشي، ويصوغ الحلي، ويلفظ الدر، وينفث السحر، ويقري الشهد، ويريك بدائع الزهور، ويجنيك الحلو اليانع من الثمر، والذي لولا تحَفِّيه بالعلوم، وعنايته بها، وتصويره إياها؛ لبقيت كامنة مستورة، ولما استنبت لها يد الدهر صورة، ولاستمر السرار بأهلّتها، واستولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء. إلا أنك لا ترى على ذلك نوعا من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه، ومُني من الحيف بما مني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديّة، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش، ترى كثيرا منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين، وما يجده للخط والعقد، يقول: إنما هو خبر واستخبار، وأمر ونهي، ولكل من ذلك لفظ قد وضع له، وجعل دليلا عليه، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات، عربية كانت أو فارسية، وعرف المغزى من كل لفظة، ثم ساعده اللسان على النطق بها، وعلى تأدية أجراسها وحروفها، فهو بيّن في تلك اللغة، كامل الأداة، بالغ من البيان المبلغ الذي لامزيد عليه، متنهٍ إلى الغاية التي لا مذهب بعدها، يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب في القول، وأنْ يكون المتكلم في ذلك جهير الصوت، جاري اللسان، لاتعترضه لُكْنَةٌ، ولا تقف به حُبْسة، وأنْ يستعمل اللفظ الغريب، والكلمة الوحشية، فإن استظهر للأمر وبالغ في النظر، فأنْ لا يلحن فيرفع في موضع النصب، أو يخطئ فيجيء باللفظة على غير ما هي عليه في الوضع اللغوي، وعلى خلاف ما تثبت به الرواية عن العرب. وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك، إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لايعلم أنْ ها هنا دقائق وأسرارا طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هُدوا إليها، ودُلوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أنْ عرضت المزية في الكلام، ووجب أنْ يفضل بعضه بعضا، وأنْ يبعد الشأو في ذلك، وتمتدّ الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أنْ يخرج من طوق البشر».
عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٥، ٦، ٧.

الخواص واللطائف، لم تتعرض لها ولم تطلبها، ثم عَنَّ لها بسوء الاتفاق رأي صار حجازا بينها وبين العلم بها، وسدّا دون أنْ تصل إليها وهو أنْ ساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدنها، وعليه المعوّل فيها، وفي علم الإعراب الذي هو لها كالناسب الذي يَنْميها إلى أصولها ويبيّن فاضلها من مفضولها، فجعلت تظهر الزهد في كل واحد من النوعين، وتطرح كلا من الصنفين، وترى التشاغل عنهما أولى من الاشتغال بهما، والإعراض عن تدبرهما أصوب من الإقبال على تعلمهما»[1].

بقيت في دلائل الإعجاز نصوص أخرى يفصّل فيها عبد القاهر زهد هذه الطائفة من الناس لعلم البيان والشعر والنحو، اكتفينا منها بما سبق للتدليل على النظرة التي كان ينظر بها عبد القاهر إلى حال العلم في عصره عند تلك الطائفة، ثم يتبع هذه النصوص بأخرى يفصّل فيها الردَّ على هذه الطائفة[2].

وتتبين نقمة عبد القاهر على أهل زمانه وتبرمه بهم وكيف تبدّلت لديهم مقاييس الأشياء في قوله: «ثم إنّا وإنْ كنّا هو على ما هو عليه من إحالة الأمور عن جهاتها، وتحويل الأشياء عن حالاتها، ونقل النفوس عن طباعها، وقلب الخلائق المحمودة إلى أضدادها، ودهرٍ ليس للفضل وأهله لديه إلا الشر صِرْفا والغيظ بحتا، وإلا ما يدهش عقوله ويسلب معقولهم، حتى صار أعجز الناس رأيا عند الجميع، من كانت له همة في أنْ يستفيد علما، أو يزداد فهما، أو يكسب فضلا، أو يجعل ذلك بحال شغلا، فإنَّ الإلف من طباع الكريم»[3].

وفي أشعاره التي حفظتها المصادر ما يؤيد هذه النظرة الساخطة التي ينظر بها عبد القاهر إلى الحال التي آل إليها العلم في عصره[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧، ٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥-٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤) انظر:

- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٥٠.
- محمد بن يعقوب الفيروزابادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص ١٣٥.
- جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، ٢/ ١٠٦.

وربما كانت شخصية عبد القاهر العلمية الجادة التي وهبت ذاتها للعلم، بالإضافة إلى رهافة الإحساس الذي يمتلك، جعلتاه ينظر إلى أهل عصره بهذه النظرة القاتمة التي نظن أنَّ فيها نوعا ما من المبالغة في التصوير.

بقي أنْ أشير إلى أنَّ أغلب من أرَّخ لعبد القاهر كان ينصُّ على أنَّ عبدالقاهر كان أشعريّ المعتقد، شافعيّ المذهب في الفقه، أوردوا ذكره ضمن طبقات الشافعية[1].



(١) انظر على سبيل المثال:

- محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٣٣
- محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات،١/ ٧٠٠
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/ ١٤٩
- أبو بكر بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١/ ٢٥٢
- صديق القنوجي، أبجد العلوم، ٣/ ٤٨

ليس من جديد القول، القول بأن عبد القاهر الجرجاني كان مؤسِّسًا لمعالم العلم البلاغي، لذلك لا نجد عالمًا من علماء البلاغة قد حظي تراثه بدراسات علمية كما حظي تراث عبد القاهر الجرجاني. فالمكتبة العربية زاخرة بشتى الدراسات التي حاولت الوقوف على فكر عبد القاهر الجرجاني البلاغي، حتى أننا لو أردنا حصرًا تقريبيًا لها لاحتجنا إلى قائمة ببلوجرافية لا نعرف مدى طولها.

لذا سنحاول في هذا الفصل الذي يدرس منهج عبد القاهر الجرجاني في التحليل البلاغي، أن نتجنب قدر المستطاع الوقوع في أسر التكرار، فقد عنينا مجتهدين بأن نقصر الحديث عن سمات المنهج التحليلي لدى عبد القاهر على ما نظن أن غيرنا لم يقف عليه، أو وقف عليه وقوفًا خاطفًا لم يشبعه بالبحث والفحص والاستنطاق، أو وقوفًا يحتاج إلى مراجعة وتقويم.

لأجل ذلك لن يجد قارئ هذه الدراسة حديثًا عن الأبواب المتعارف عليها في الدرس البلاغي، كالتقديم والتأخير، والحذف، والذكر، والفصل والوصل التي كان لعبد القاهر فضل توطيدها. لن يجد حديثًا مفردًا لهذه الأبواب، وإنما سنحاول تضمين ما يدخل منها في سياق الحديث عن سمات المنهج التحليلي بالصفات التي أوردت. كل ذلك هروبًا كما ذكرت من الوقوع في التكرار والترديد لما سبق بحثه في دراسات مضت.

وإذا كان النظم هو النظرية التي شغلت تراث عبد القاهر البلاغي بأكمله لا «دلائل الإعجاز» بمفرده - هذا إذا تصورنا أن الصورة البيانية التي شغلت «أسرار البلاغة» كانت عنصرا من عناصر النظم - فقد رأينا أن من المحتم علينا في محاولتنا لرصد جديد لسمات منهج عبد القاهر التحليلي أن يكون مدخلنا أيضا من خلال نظرية النظم. ولا يعني هذا أننا بصدد الحديث عن هذه النظرية بعد كل الدراسات التي قُدمت حولها، لكن حديثنا سيكون منطلقا منها من خلال الحديث عن مجموعة من عناصرها المكونة لها في بعض المباحث القادمة، سيستقل كل مبحث منها بالحديث عن عنصر ما من هذه العناصر، مع وعينا بأن هذه العناصر المكونة للنظم هي متلازمة لا يمكن الفصل بينها. لكن الذي نفعله إنما هو فصل مؤقت تحتمه الدراسة البحثية دون أنْ تخل في تصوراتها بهذا التكامل والتلازم بين عناصر النظم.

المبحث الثاني

صعوبة البحث البلاغي وخفاؤه

ذكرنا في فصل سابق أن «الخطابي» كان من أوائل علماء البلاغة الذين شكوا من غموض العلم البلاغي وشدة خفائه[١]. هذه الشكوى من غموض العلم البلاغي في كلام علماء هذا العلم تتكرر بشكل واضح لدى عبد القاهر. فمنذ أوائل طلبه للعلم البلاغي وهو يجد عبارة علماء البلاغة الذين سبقوه خفية مرمزة غير مبينة، وفي تصوره أن هذا الخفاء والترميز معيق لمنهج البحث البلاغي، يقول عبد القاهر: «ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى «الفصاحة» و«البلاغة» و«البيان» و«البراعة» وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين عنه فيخرج»[٢].

وهذا يدل على أن منهج عبد القاهر معنيٌّ بالإبانة في الدرس البلاغي، حريص على أن يكون منهج البحث في البلاغة خاليًا مما يعيق صفاء هذا الدرس ووضوحه. وفي حقيقة الأمر أن هذا الذي يوطده عبد القاهر هو سمة يجب أن يتصف بها منهج البحث في أي علم من العلوم؛ لأن غموض العبارة العلمية مؤدّ لا محالة إلى تشويه الفكرة التي تحمل، والمراد منها.

ويرى عبد القاهر أن هذا الغموض الذي جرى في العلم البلاغي غريب فريد مخالف لما عليه العلوم الأخرى، فجلّ العلوم تتصف بوضوح العبارة وانكشافها، وهذا الذي عليه هذه العلوم جزء لا يتجزأ من طبيعة الكتابة العلمية التي تهدف إلى التقرير المعرفي لمسائل العلم وقضاياه في عبارة واضحة لا ترميز فيها، يقول عبد القاهر: «فهو

---

(١) انظر: ص ١٤٦ من هذه الدراسة.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٣٤.

أنك لا ترى علمًا من العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علموا الناس، وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة، والتصريح أكبر من التلويح، والأمر في: «علم الفصاحة» بالضد من هذا. فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه وجدت جله أو كله رمزا ووحيا، وكناية وتعريضًا، وإيماء إلى الغرض من وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر وأدق النظر، ومن يرجع من طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض، ويصل بها إلى الخفي، حتى كأن بسلاً حرامًا أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب بها، وبادية الصفحة لا حجاب دونها، وحتى كأن الإفصاح بها حرام، وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ»[1].

لذلك كان يشعر عبد القاهر بأن منهجه في توطيد قضايا العلم البلاغي وتحليل مسائله هو منهج تأسيسي، يجب أن يشق طريقًا آخر ينقل فيه الدرس البلاغي من الخفاء إلى الوضوح، ومن الإبهام إلى التجلي، ومن الكناية إلى التصريح. وهذا في حد ذاته جهد جديد في البلاغة العربية حاول عبد القاهر أن يرسخ له؛ لأنه كان موقنًا بأنه «ليس في أصناف العلوم الخفية، والأمور الغامضة الدقيقة، أعجب طريقًا في الخفاء من هذا، وإنك لتتعب في الشيء نفسك، وتكد فيه فكرك، وتجهد فيه كل جهدك، حتى إذا قلت قد قتلته علمًا، وأحكمته فهمًا، كنت بالذي لا يزال يتراءى لك فيه من شبهة، ويعرض فيه من شك»[2].

وهذا ما حدا بعبد القاهر أن يراجع التراث الذي سبقه، وأن يجري محاولاته في فك غموض عبارات علماء البلاغة الذين سبقوه، وأن يبحث عن طريق آخر في صياغة عبارات العلم البلاغي، صياغة تهيئ لمتلقي هذا العلم الفهم والتواصل معه، وهذا ما جعل منهجه في البلاغة العربية منهجًا مختلفًا، جهد فيه أن يغير مسار الدرس البلاغي إلى مسارٍ يتسم بوضوح أكبر وصفاءٍ أظهر.

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٥١.

ولا يعني وصف عبارات علماء البلاغة قبل عبد القاهر بالغموض بأنها عبارات تخلو من المعنى والدلالة، إنما هي عبارات عالية تحتاج في فهمها إلى أن يكون متلقيها في طبقة منشئها، أي هي عبارات لا تستبين دلالتها إلا لأفراد معدودين، يقول عبد القاهر: «ولم يكن هذا الاشتباه وهذا الغلط إلا لأنه ليس في جملة الخفايا والمشكلات أغرب مذهبًا في الغموض، ولا أعجب شأنًا، من هذه التي نحن بصددها، ولا أكثر تفلتاً من الفهم وانسلالاً منها، وأن الذي قاله العلماء والبلغاء في صفتها والإخبار عنها، رموز لا يفهمها إلا من هو في مثل حالهم من لطف الطبع، ومن هو مهيأ لفهم تلك الإشارات حتى كأن تلك الطباع اللطيفة وتلك القرائح والأذهان، قد تواضعت فيما بينها على ما سبيله سبيل الترجمة يتواطأ عليها قوم فلا تعدوهم ولا يعرفها من ليس منهم»[1]. وعبد القاهر بهذا يدل على أن منهجه حريص على ألا يقع في اتهام من سبقه من العلماء بالتلبيس والقول بما لا يحمل معنى، ولا يكون ذا دلالة.

وربما أن طبيعة علم البلاغة قد حتّمت عليه شيئا من الغموض، فأيّ علم من طبعه أن يتواءم مع ما يتكلم فيه، والفن اللساني الرفيع - مادة علم البلاغة - من شأنه الغموض؛ فممارسته تكون من قبل الصفوة لا الدهماء؛ والصفوة لا تستعمل إلا ما كان صفوا غير مبذول مكشوف للناس.

كذلك مما زاد من صعوبة البحث البلاغي - إضافة إلى غموض عبارات علمائه وطبيعته التي اختص بها - تشعب أساليب البلاغة وصورها، بحيث يصعب على الباحث فيها أن يحدّها ويحصرها، فالفروق بين الأساليب كثيرة لاتقع فيها على نهاية تستطيع أن تقول معها بأنك وقفت على الحدّ الذي لا ينسل بعده فرق ووجه، وهذا ما جعل عبد القاهر حين قصر مدار النظم على معاني النحو أن يقرر بأن هذه المعاني النحوية الكثيرة «ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ٨٧.

هذا التشعب يسري كذلك - على سبيل المثال - في أساليب الكناية وصورها تشعبًا يصعب معه الوصول إلى حد ونهاية، يقول عبد القاهر: «وليس لشعب هذا الأصل وفروعه وأمثلته وصوره وطرقه ومسالكه حد ونهاية»(١).

كذلك «التخييل» فإن طرقه تتفرع إلى الحد الذي لا تستوعبه قسمة ما يقف عندها، «واعلم أن ما شأنه «التخييل» أمره في عظم شجرته إذا تؤمل نسبه، وعرفت شعوبه وشعبه، على ما أشرت إليه قبيل، لا يكاد تجيء فيه قسمة تستوعبه، وتفصيل يستغرقه، وإنما الطريق فيه أن يتبع الشيء بعد الشيء، ويجمع ما يحصره الاستقراء»(٢).

وهذا التشعب في الأساليب البلاغية ناتج كذلك أيضا عن دقة بعض أبواب البلاغة دقة تخفى على كثير من الناس، فيكون في الوقوف عليها صعوبة بالغة لا يكمل إلا لمن بلغ شأوًا بعيدًا في البلاغة وميز أساليبها وصورها.

من ذلك على - سبيل المثال - حديث عبد القاهر عن الفرق بين جملة الحال التي تجيء بواو وجملة الحال التي لا تقتضي الواو، وأن تمييز ذلك فيه صعوبة لا يستطيعه إلا القلة من الناس، يقول عبد القاهر عن جملة الحال: «وأول ما ينبغي أن يضبط من أمرها أنها تجيء تارة مع «الواو» وأخرى بغير «الواو»، «وفي تمييز ما يقتضي «الواو» مما لا يقتضيه صعوبة»(٣).

فالتمييز بين الجمل الحالية التي تقتضي الواو من الجمل التي لا تقتضيها من دقائق البحث البلاغي «وفي الوقوف على العلة في ذلك، إشكال وغموض، ذلك؛ لأن الطريق إليه غير مسلوك، والجهة التي منها تعرف غير معروفة»(٤). هذه الدقائق زادت البحث البلاغي صعوبة وخفاء، وهذا يقتضي بأن منهج عبد القاهر في تحليل

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١٣.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ٢٧٥.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٢٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ٢١٢.

الأساليب البلاغية كان معنيًا بالفصل بين هذه الدقائق وتمييزها؛ لأنه لا يمكن للمحلل البلاغي أن يسبر أغوار البيان ما لم يقف عليها ويعي ما بينها من فروق.

وإذا كانت «الواو» في باب الحال تدق هذه الدقة فإنها في باب «الفصل والوصل» تبلغ الغاية، بل إن تمام المعرفة البلاغية قد يقصر على من أحسن التمييز بين الجمل المقتضية للفصل والجمل المقتضية للوصل، وغدا العلم بهذا الباب «من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخلص، وإلا قوم طبعوا على البلاغة، وأوتوا فنا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد»[1].

وإذا كانت علوم البلاغة توصف بالغموض والدقة والخفاء إلا أنه ما من علم من علوم البلاغة يوصف بذلك إلا والعلم بباب الفصل والوصل «أغمض وأخفى وأدق وأصعب، وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: (أن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله)، لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك، ولقد غفلوا غفلة شديدة»[2].

كل ذلك يؤكد بأن منهج عبد القاهر في التحليل البلاغي كان منهجًا واعيًا لصعوبة الميدان الذي يبحث فيه وشدة خفائه ودقته، وأن على من يتجشم مهمة التحليل البلاغي أن يستحضر في وعيه هذه الدقائق، وأن يمتلك الذوق المؤهل، والخبرة البيانية اللازمة؛ ليتمكن من الفصل بين تلك الدقائق وتمييز ما خفي منها.

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣١.

المبحث الثالث

موضوعية تعليل الجمال

إن ذلك الغموض الذي اتسمت به البلاغة العربية قبل عبد القاهر كان مدعاة إلى أن يبني عبد القاهر منهجه على البحث عن علل الجمال وأسبابه؛ أملاً في أن ينتقل بالبلاغة العربية من مرحلة الكلام المجمل إلى مرحلة التحليل المعلل الذي يفصل في الأسباب ويستظهرها؛ لأن في الوصول إلى هذه المرحلة ما يبدد الغموض، ويكشف الغطاء عن الأسرار الكامنة وراء جمال الجميل، وقبح القبيح.

والتحليل المعلل الذي يقوم على تفصيل الأسباب يعد سمة للمنهج الموضوعي الذي لا يكتفي بالأقوال الانطباعية في وصف الأثر الجمالي؛ لأنه منهج يؤمن بأنه «لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل»[1].

لذلك يرفض منهج عبد القاهر التحليلي أن تصف نظم الكلام وتقول بأنه نظم على طريقة مخصوصة، أو أن الكلام قائم على خصوصية في كيفية النظم[2]، ورأى أن هذا القول غير مقبول في المنهج الذي يتوخى الموضوعية في البحث عن أسباب الجمال، وخاطب القائلين بهذه الخصوصية وقال: بأننا نعلم بأن البيان البليغ قائم على خصوصية في النظم، لكن القول بها لا يجري في الدرس التحليلي حتى تصفوها «وتبينوها وتذكروا لها أمثلة وتقولوا: (مثل كيت وكيت)، كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة، أو يعمله بين يديك، حتى ترى عيانًا كيف تذهب تلك الخيوط وتجيء؟ وماذا يذهب منها طولاً وماذا يذهب منها

(١) المصدر نفسه، ص٤١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٣٦.

عرضًا؟ وبم يبدأ وبم يثني ويثلث؟ وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد، ما تعلم معه مكان الحذق وموضع الأستاذية»[١].

ولأجل هذه الموضوعية في بحث أسباب الجمال لم يرتض منهج عبد القاهر في تحليل بلاغة التقديم والتأخير القول بأن قُدّم ما قُدّم «للعناية ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر، من أين كانت تلك العناية، وبم كان أهم»[٢].

إن المنهج الموضوعي الذي يدعو إليه عبد القاهر لا يتلاءم وهذا الوصف المجمل - العناية -؛ لأنه وإن كان وصفًا حقيقيًّا إلا أن الاكتفاء به يلغي العلم بالخصوصية البيانية لكل شاهد، فهو وصف سيطرد في معظم شواهد التقديم والتأخير؛ لذلك نحا عبد القاهر إلى خطوة تالية وهي أن «يفسر وجه العناية»[٣]، أي أن يبحث عن أسباب هذه العناية وعللها ولم كانت؟ وأن يبحث عن الكيفية التي جاءت عليها، وكيف تواءمت مع السياق الذي ورد فيه الشاهد.

وهذا ما دعاه إلى رفض الحديث عن مزية كلام عن كلام بالقول بأن «ذلك يكون بجزالة اللفظ»[٤]، دون أن تفسر كيفية هذه الجزالة وأسبابها؛ لأن القول المطلق بجزالة اللفظ دون هذا التفسير غير مقنع للسامع ومتلقي البيان مما يجعله لا يقع منه بطائل[٥]. وبهذا فإن منهج عبد القاهر في تحليل بلاغة البيان لا يكتفي بالقول بأن هذه الجملة من الكلام تحوي تقديما، أو تأخيرا، أو ذكرا، أو حذفا، أو غير ذلك من الخصائص الأسلوبية التي يزخر بها الكلام، بل يبحث عن الأسباب التي اقتضت التعبير بهذه الطريقة من الكلام دون الأخرى.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٥٦.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص٤٥٦.

إن هذا المنهج الموضوعي الذي يؤسس له عبد القاهر في تحليل الجمال، وفي وضع الأشياء في مواضعها الحقيقية، والكشف عما خفي من أسرارها، هو الأمر الذي تقتضيه العقول وعليه طبعت النفوس السوية الحية، يقول عبدالقاهر: «ثم إن التوق إلى أن تقر الأمور قرارها، وتوضع الأشياء مواضعها، والنزاع إلى بيان ما يشكل، وحل ما ينعقد، والكشف عما يخفى، وتلخيص الصفة حتى يزداد السامع ثقة بالحجة واستظهارًا على الشبهة، واستبانة للدليل، وتبينًا للسبيل، شيء في سوس العقل، وفي طباع النفس إذا كانت نفسًا»[1].

إن المنهج التحليلي الواعي لا يقنع بالوصف المجمل أو المرسل في تحليل بلاغة البيان، بل هو منهج يقف بك على خصائص هذا الجمال وأسراره وعلله، مفصلاً لها، وكاشفًا عن وجهها، وموضحًا دقائقها، وواضعًا اليد عليها، يقول عبد القاهر: «وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لا يكفي في علم (الفصاحة) أن تنصب لها قياسًا ما، وأن تصفها وصفًا مجملاً، وتقول فيها قولاً مرسلاً، بل لا تكون من معرفتها في شيء، حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئًا شيئًا، وتكن معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع، وكل آجُرَّة من الآجُرِّ الذي في البناء البديع»[2].

ولا يعني ذلك بأن هذا المنهج الذي يوطد له عبد القاهر مقلل قيمة الذوق، بل هو معضد له وساند؛ لأن الذوق أشبه «بالإدراك الكلي الذي يتناول الشيء مجملاً دون دخول إلى التفاصيل»[3]، ثم يأتي هذا المنهج الموضوعي في فحص أسباب الجمال مؤكدًا على صحة هذا الذوق السليم، وصدقه في استشعار الجمال وتذوقه.

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٣) د. حامد صالح الربيعي، القراءة الناقدة في ضوء نظرية النظم، (مكة المكرمة: مطبوعات مركز بحوث اللغة العربية وآدابها بجامعة أم القرى، ١٤١٧هـ)، ص٦٠.

وبهذا فإن منهج عبد القاهر في التحليل لا ينظر إلى الجمال نظرة استحسان آني بل ينظر إليه «نظرة موضوعية؛ لأنه يعتقد أن لجمال الجميل، ولحسن الحسن أصلاً، ويرى فيه صفات وعناصر يمكن أن يراها الناس ويهتدوا إليها»[١].

وهذا المنهج الموضوعي في تحليل الجمال يقدر أن هناك من الجمال ما يظهر أثره وتخفى أسبابه وعلله، أو أنك تشعر بجمال الجميل فتخونك العبارة المبينة عن أثر هذا الجمال، ومم كان؟ وكيف كان؟ ولكن هذا ليس داعيًا إلى ترك البحث عن أسباب الجمال في الكل، فإذا تواردت حالات خفاء أسباب الجمال في بعض المواضع فإنها تظهر للمحلل المستند على موضوعية الجمال في كثير من مواطن الجمال.

وبذلك فإن الركون إلى القول بخفاء علل الجمال في جميع مواضع الجمال هو ركون إلى الكسل، فيه منافاة لما يقتضيه المنهج الموضوعي القائم على بحث الأسباب والعلل. يقول عبد القاهر: «واعلم أنه ليس إذا لم تمكن معرفة الكل، وجب ترك النظر في الكل. وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك فيه، وإن قل فتجعله شاهدًا فيما لم تعرف، أحرى من أن تسدّ باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتفهّم، وتعوّدها الكسل والهوينا. قال الجاحظ: (وكلام كثير قد جرى على ألسنة الناس، وله مضرة شديدة وثمرة مرة. فمن أضر ذلك قولهم: (لم يدع الأول للآخر شيئًا)، قال: فلو أن علماء كل عصر مذ جرت هذه الكلمة على أسماعهم، تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عمن قبلهم، لرأيت العلم مختلاً»[٢].

ووفقًا لكل ما سبق، فإنه يمكن القول بأن منهج عبد القاهر في تحليل البيان كان منهجاً داعيًا إلى الموضوعية في بحث علل الجمال، غير مكتف بالوصف المجمل، وكان بذلك «أسبق القدماء أو أكثرهم مزجًا بين الاستحسان وتحليله، فتوقف عند مستويات النص مستحسنًا ومحللاً ومعللاً لهذا الاستحسان، وهذا هو الموقف الأفضل حيث يكشف اتجاه المتلقي وقدراته في تحديد مواطن الجمال وتحليلها»[٣].

---

(١) د. أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، (القاهرة: دار نهضة مصر)، ص٨٩.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٢٩٢.

(٣) د. سالم عباس خدادة، «النص وتجليات التلقي»، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الكويت: الرسالة١٤٧، الحولية العشرون، (١٤٢١-١٤٢٢هـ/ ١٩٩٩م-٢٠٠٠م)، ص٤٥.

ولعل هذا الاحتفال الذي يقيمه منهج عبد القاهر في الدعوة إلى الجمال الموضوعي هو الذي دفع د.سيد حجاب إلى القول: بأنَّ ذلك هو الذي أعطى بحوث عبد القاهر «ثراء علميا لم نعهده عند باحث قبله؛ ذلك لأن بحثه عن أسباب الجمال، وإيمانه بإمكانية الوقوف عليها بل بضرورة ذلك، جعلت نظرته النقدية ذات أبعاد شاملة، فلم يقف بالنقد مثل كثير ممن سبقه عند أحكام عامة وعبارات فضفاضة لا يمكن بها إدراك ما في الكلام من حسن ومزية، ولا تعتمد على أسس موضوعية، وأسباب يمكن أن نضع اليد عليها؛ لأن مبعثها في الغالب إحساس ذاتي لم يجد من ثقافة الناقد وبصره بخصائص التراكيب ما يرتفع به إلى النقد الموضوعي»[(١)].

ولكن ما مدى ظهور هذه الدعوة إلى المنهج الموضوعي في تحليل بلاغة البيان، في الواقع التحليلي على الشواهد البيانية التي عرض لها عبد القاهر؟ هذا ما ستحاول الصفحات القادمة الإجابة عنه.

---

(١) د.سيد عبد الفتاح حجاب، «منهج عبد القاهر بين الموضوعية و الذاتية»، مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: العدد العاشر، (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٤٣٣.

المبحث الرابع

المعنى

لا ريب في أن «المعنى» كان المحور الأساسي الذي دار حوله المنهج البلاغي لدى عبد القاهر الجرجاني، والقضية الأم التي سخر لها الكثير من كتاباته.

لقد جهد عبد القاهر في أن يرد البلاغة بأساليبها وفنونها إلى «المعنى»، وإذا كانت نظرية «النظم» هي عصب جهده البلاغي، فقد كان «المعنى» هو منطلقها الذي انطلقت منه؛ لأن منهج عبد القاهر في توطيد هذه النظرية كان قائمًا على رفض أن يكون النظم هو توالي الألفاظ في النطق من حيث هي أصوات وحروف، بل كان النظم من حيث «تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل»(١).

والذي يؤكد ذلك في منهج عبد القاهر هو أن النظم لديه من عمل الفكر، وإذا كان كذلك فمحال أن يكون عمل الفكر في الصوت، وإنما يكون في المعنى، يقول عبد القاهر: «وأوضح من هذا كله، وهو أن هذا «النظم» الذي يتواضعه البلغاء، وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله، صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة. وإذا كانت مما يستعان عليها بالفكرة، ويستخرج بالروية، فينبغي أن ينظر في الفكر، بماذا تلبّس؟ أبالمعاني أم بالألفاظ؟ فأيّ شيء وجدته الذي تلبّس به فكرك من بين المعاني والألفاظ، فهو الذي تحدث فيه صنعتك، وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك. فمحال أن تتفكر في شيء وأنت لا تصنع فيه شيئًا، وإنما تصنع في غيره. لو جاز ذلك، لجاز أن يفكر البنّاء في الغزل، ليجعل فكره وُصْلةً إلى أن يصنع من الآجر، وهو من الإحالة المفرطة»(٢).

لذلك كان توخي الترتيب لدى عبد القاهر في المعاني، وفيها يكون إعمال الفكر، وأنه متى ما ترتبت المعاني في النفس «لم تحتج إلى أن تستأنف فكرًا في ترتيب الألفاظ،

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٤٩، ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٥١.

بل تجدها ترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[(١)].

وإذا كان النظم - كما ذكرنا - هو عصب جهد عبد القاهر البلاغي فقد كانت معاني النحو عصب نظرية «النظم» الذي دارت عليه؛ لذلك كان النظم متوقفا على رصد الفروق فيما بين هذه المعاني النحوية، واختيار المعنى النحوي الأخص بالغرض المراد. يقول عبد القاهر: «اعلم أنْ ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها. وذلك أنا لا نعلم شيئًا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في «الخبر» إلى الوجوه التي تراها في قولك: «زيد منطلق» و «زيد ينطلق» و «ينطلق زيد» و «منطلق زيد» «زيد المنطلق» و «المنطلق زيد» و «زيد هو المنطلق» و «زيد هو منطلق»».

وفي «الشرط والجزاء» إلى الوجوه التي تراها في قولك: «إنْ تَخرج أخرج» و «إنْ خرجت خرجتُ» و «إنْ تَخرج فأنا خارج» و «أنا خارج إنْ خرجت» و«أنا إنْ خرجت خارج»...الخ»[(٢)].

لذلك كان الفكر لدى عبد القاهر غير متعلق بمعاني الكلم المفردة المجردة، بل كان فكرًا من حيث ارتباطه بمعاني النحو الكامنة وراء تكوين علاقات الكلام؛ لأن المنهج الذي أراد عبد القاهر تأكيده قائم على هذا النحو من التأسيس العلائقي بين أجزاء الكلام، يقول عبد القاهر: «ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذكر، أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفرادًا ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل، أن يتفكر متفكر في معنى «فعل» من غير أن يريد إعماله في «اسم»، ولا أن يتفكر في معنى «اسم» من غير أن يريد إعمال «فعل» فيه، وجعله

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٨١.

فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد فيه حكمًا سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأ، أو خبرًا أو صفة أو حالاً أو ما شاكل ذلك»[1].

وينعى عبد القاهر على من ظن في كثير من الصفات التي تجري على اللفظ أنها صفات له في نفسه من حيث هو لفظ لا من أجل معناه، فعبد القاهر يرى أن كثيرًا من الصفات التي تطلق على اللفظ كانت بسبب المعنى لا اللفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان، يقول عبد القاهر: «واعلم أنك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحدًا، وهو ظنهم الذي ظنوه في اللفظ وجعلهم الأوصاف التي تجري عليها كلها أوصافًا له في نفسه، ومن حيث هو لفظ، وتركهم أن يميزوا بين ما كان وصفًا له في نفسه، وبين ما كانوا قد كسبوه إياه من أجل أمر عرض في معناه»[2].

من هذه الأوصاف التي تطلق على اللفظ لكنها لا ترجع إليه من حيث هو لفظ ونطق لسان قولهم: «لفظ متمكّن غير قلق ولا ناب به موضعه»[3]. فأوصاف التمكن والقلق والنبو تعرض في الكلام لأجل المعنى لا اللفظ، يقول عبد القاهر: «فالوصف بالتمكن والقلق في «اللفظ» محال، فإنما يتمكن الشيء ويقلق إذا كان شيئًا يثبت في مكان، و «الألفاظ» حروف لا يوجد منها حرف حتى يعدم الذي كان قبله. وقولهم: «متمكن» أو «قلق» وصف للكلمة بأسرها، لا حرف منها. ثم إنه لو كان يصح في حروف الكلمة أن تكون باقية بمجموعها لكان ذلك فيها محالاً أيضًا، من حيث إن الشيء إنما يتمكن ويقلق في مكانه الذي يوجد فيه، ومكان الحروف إنما هو الحلق والفم واللسان والشفتان، فلو كان يصح عليها أن توصف بأنها تتمكن وتقلق، لكان يكون ذلك التمكن وذلك القلق منها في أماكنها من الحلق والفم واللسان والشفتين»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص٤١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٥٧.

لذلك ذهب عبد القاهر في تفسير هذه الأوصاف - إيجابًا كالتمكن والرشاقة وإنه حلي المعنى أو سلبًا كعدم التمكن والقلق والنبو - التي تطلق على اللفظ في عبارات العلماء إلى أنهم «جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا «اللفظ» وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى والخاصة التي حدثت فيه»[١]. وعلى هذا فلن يكون «اللفظ» في قولهم: «إن من أخذ معنىً عاريًا فكساه لفظًا من عنده كان أحق به»[٢] سوى أن يكون «عبارة عن صورة يحدثها الشاعر أو غير الشاعر للمعنى»[٣].

ولكن السؤال الذي يثار هو: لماذا أطلق هؤلاء العلماء هذه الأوصاف والخصائص والكيفيات على اللفظ دون المعنى؟ لماذا لم تطلق على المعنى مباشرة طالما أنه المراد بها؟

وهنا يجيب عبد القاهر بأن السبب الذي دعاهم إلى أن يطلقوا هذه الأوصاف على اللفظ لا المعنى، هو أن يفصلوا بين المعنى الذي هو الغرض العام وبين خصوصية المعنى المصور في العبارة البيانية، فإذا ما أطلقوا هذه الأوصاف على اللفظ عُلِمَ أن المراد بها هذا المعنى الذي يخرج في صورة ما، بخصوصية ما، فيؤمَن اللبس الذي ربما يقع للبعض إن أطلقت على المعنى مباشرة فيُظن أن المراد بها الغرض العام. يقول عبد القاهر عن هذا الرأي والتدبير في سبب إطلاق هذه الأوصاف على اللفظ: «وذهبوا عما قدمنا شرحه من أن لهم في ذلك رأيًا وتدبيرًا، وهو أن يفصلوا بين المعنى الذي هو الغرض، وبين الصورة التي يخرج فيها، فنسبوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى «اللفظ» ووصفوه في ذلك بأوصاف هي تخبر عن أنفسها أنها ليست له، كقولهم: «إنه حليُ المعنى، وإنه كالوشي عليه، وإنه قد كسب المعنى دلاً

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٨٢.

(٢)انظر: عبدالرحمن بن عيسى الهمذاني، كتاب الألفاظ. النسخة المنسوبة لعبدالرحمن بن سعيد الأنباري التي تحمل عنوان كتاب ألفاظ الأشباه والنظائر، الطبعة الثالثة، تحقيق: د.البدراوي زهران، (القاهرة: دار المعارف)، ص١٦٣.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٤٨٤.

وشكلاً، وإنه رشيق أنيق، وإنه متمكن، وإنه على قدر المعنى، لا فاضل ولا مقصّر، إلى أشباه ذلك مما لا يشك أنه لا يكون وصفًا له من حيث هو لفظ وصدى صوت»[١].

وهذا يدل على أن عبد القاهر كان مدركًا لدأب القدماء في إطلاق هذه الأوصاف على مصطلح اللفظ، ومقصدهم من ذلك، وأنهم كانوا «على وعي بثراء مدلوله وتوجهه تلقاء صورة الكلام بكل عناصرها من صوت ومعنى وتشكيل»[٢].

وقد حاول عبد القاهر أن يرد بعض الفنون - تلك التي يظن عند بادئ الأمر أن ميزتها بسبب من اللفظ - إلى المعنى، كالتجنيس والسجع، فهذه فنون تبدو للوهلة الأولى أن مزيتها اللفظ دون المعنى، ولكن إذا حقق الأمر وروجع علم أن المزايا التي ظهرت في أجراس الحروف إنما كانت بسبب من المعنى ومزية كانت لأجله، يقول عبد القاهر: «فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرًا أو يستجيد نثرًا ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ، وأسلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحه العقل من زناده»[٣]. وهذا دالٌّ على أن منهج عبدالقاهر كان منهجًا لا يقنع بظاهر الفن وإنما يتجه إلى باطنه الحقيقي، ودقائقه الخفية التي كانت سر جماله، وسبب تجليه وبروزه.

فالتجنيس بين اللفظين لا يستحسن «إلا إذا كان موقع معنيهما من العقل موقعا حميدًا، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيدًا»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٦٦.

(٢) د. عبد الحكيم راضي، ظاهرة الخلط في التراث النقدي و فهمه. بين المعنى الأدبي والمعنى الاجتماعي، الطبعة الأولى، (بريدة: نادي القصيم الأدبي، ١٤١٨هـ)، ص٨١.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص٥، ٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٧.

أورد عبد القاهر قول أبي تمام:

ذَهَبَتْ بِمُذْهَبِهِ السَّمَاحَةُ فَالْتَوتْ
فِيهِ الظُّنُونُ أَمَذْهَبٌ أَمْ مُذْهَبُ[١]

شاهدًا على التجنيس المستضعف، ثم أردفه بشاهدين للتجنيس المستحسن:

* حَتَّى نَجَا مِنْ خِوْفِهِ وَمَا نَجَا *[٢]

وقول الآخر:

نَاظِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاظِرَاهُ
أَوْ دَعَانِي أَمُتْ بِمَا أَوْدَعَانِي[٣]

ثم قدم عبد القاهر تعليقا على هذه الشواهد الثلاثة حثّ فيه القارئ على تأملها لينظر ما مصدر الاستهجان للتجنيس في بيت أبي تمام؟ وما مصدر الاستحسان في الشاهدين اللذين تلاه؟. أكان «لأمر يرجع إلى اللفظ؟ أم لأنك رأيت الفائدة ضعفت عن الأول وقويت في الثاني، ورأيتك لم يزدك «مَذهب ومُذهب» على أن أسمعك حروفًا مكررة، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة منكرة، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظ كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها، ويوهمك أنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاها»[٤].

وهذا يعني أولاً أن منهج عبد القاهر في التحليل كان منهجًا يوازن بين الشواهد؛ ليضع قارئه أمام ما حسن منها، وما قبح، فيستبين له عبر هذه الموازنة سر الجمال وأسباب الاستهجان. ثم إن جمال الجناس في منهج عبد القاهر راجع إلى المعنى، وما

---

(١) ديوان أبي تمام، ١/ ١٢٩.

(٢) في رواية (البيان والتبيين) و (الحيوان): «من جوفه».

- عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ١٥٢
- عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، ٣/ ٧٥

(٣) ديوان أبي الفتح البستي، تحقيق: دريّة الخطيب (و) لطفي الصقّال، (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، ص٢٠٤.

(٤) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص٧، ٨.

يظهر في الألفاظ – من سمات الجمال - ليس مصدرها عنها، وإنما هو نابع من عمق المعنى و «أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى، إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه إلا مستحسن، ولما وجد فيه معيب مستهجن»(١).

وإذا أردنا أن نفسر الكيفية التي تجعل للجناس تميزًا وجمالاً، كما تصورها منهج عبد القاهر في نصه الذي وازن فيه بين الشواهد السابقة، وفي غيره من النصوص، لوجدناها متمثلة في أن عبد القاهر يرى أن الجناس يولد حيلاً أسلوبية يحتال بها على النفس. فالمتلقي عندما يعرض له الجناس ويظن أن الكلمة الثانية هي الأولى، فتحدثه نفسه: ما الفائدة التي ترام من هذا التكرار؟ فإنه لا يلبث إلا أن يدرك أن هناك معنى آخر يختلف عن الأول. فالمبدع يخادع – لأول وهلة - المتلقي بأنه لم يفده من هذا التكرار، ولكنه حين يعمل ذهنه في الكلام سيكتشف أن هناك إبداعًا يتمثل في هذه الحيلة الأسلوبية التي قدم بها المبدع معناه في ثوب جميل لا يكشف المعنى. وهنا تتحقق المتعة للنفس الإنسانية؛ لأنها مجبولة على استرذال المعرفة المكشوفة، ومولعة بالعناء في طلب الشيء، والتلذذ في كشف أبعاده.

وهذا يؤكد على أنَّ «المعنى» في منهج عبد القاهر هو سر الفن وأساسه ومنبع الجمال فيه، وأن من تصور الجمال في اللفظ فقد عدل عن حقيقته «وذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه؛ إذ الألفاظ خدم المعاني والمُصرَّفةُ في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها. فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته، وذلك مظنة الاستكراه، وفيه فتح أبواب العيب، والتعرض للشين»(٢).

و«السجع» كذلك فن بلاغي قد يظن أن جماله ناتج عن اللفظ، ولكن عند التدقيق سنجد أن المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وعليه تجد سبب استهجان السجع

---

(١) المصدر نفسه، ص٨.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص٨.

في بعض الكلام هو اجتلابه دون حاجة للمعنى إليه، ودون اقتضاء سياقي يتطلبه؛ لذا كان أجمل السجع في منهج عبد القاهر التحليلي ما جاء عفوًا على سجية الطبع متلائمًا والمعنى المراد. يقول عبد القاهر: «ولهذه الحالة كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العناية بالسجع، ولزموا سجية الطبع، أمكن في العقول، وأبعد من القلق، وأوضح للمراد، وأفضل عند ذوي التحصيل، وأسلم من التفاوت، وأكشف عن الأغراض، وأنصر للجهة التي تنحو نحو العقل، وأبعد من التعمل الذي هو ضرب من الخداع بالتزويق، والرضا بأن تقع النقيصة في نفس الصورة»[١].

وكان الجاحظ في تصور عبد القاهر مثلاً للكاتب الذي لا يستجلب السجع قسرًا على الرغم من قدرته على أن يستبدل كلمات أواخر الجمل بمترادفات تحقق السجع، لكن عنايته بالمعنى المراد وحرصه على دقة المراد منعاه من حل المترادفات التي قد لا تحقق خصوصية المعنى الذي يريد وإن حققت التوافق الصوتي، لأنه سيكون توافقا في الجرس على حساب الدلالة، والسجع الفني هو الذي ينبع من المعنى ويصدر عنه، عندها تتحد الدلالة بالصوت فيغدو للصوت قيمة أبهى وصورة أجلى.

وكان الشاهد الذي عرض له عبد القاهر من تراث الجاحظ ما قاله في أول كتاب الحيوان: «جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة سببًا، وبين الصدق نسبًا، وحبب إليك التثبت، وزين في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عز الحق، وأودع صدرك برد اليقين، وطرد عنك ذل اليأس، وعرّفك ما في الباطل من الذلة، وما في الجهل من القلة»[٢].

يقول عبد القاهر معلقًا على هذا القول للجاحظ: «فقد ترك أولاً أن يوفق بين «الشبهة» و «الحيرة» في الإعراب، ولم ير أن يقرن «الخلاف» إلى «الإنصاف» ويشفع «الحق» «بالصدق»، ولم يعن بأن يطلب «لليأس» قرينة تصل جناحه، وشيئًا يكون

---

(١) المصدر نفسه، ص٨.

(٢) عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، ١/ ٣.

رديفًا له؛ لأنه رأى التوفيق بين المعاني أحق، والموازنة فيها أحسن، ورأى العناية بها حتى تكون إخوة من أب وأم، ويذرها على ذلك تتفق بالوداد، على حسب اتفاقها بالميلاد، أولى من أن يدعها لنصرة السجع وطلب الوزن، أولاد عَلَّة، عسى أن لا يوجد بينها وفاق إلا في الظواهر، فأما أن يتعدى ذلك الضمائر، ويخلص إلى العقائد والسرائر، ففي الأقل النادر»[1].

وأول ما نرصده في تحليل عبد القاهر لكلام الجاحظ هو أن المنهج التحليلي لدى عبد القاهر لم يكن مقصورًا في التمثيل والتدليل من كلام البشر على الشعر في توطيد الفكرة البلاغية التي يريد، وإنما تعداه إلى الكلام المنثور، وإن قلّ هذا الاستشهاد بالكلام المنثور، واقتصر في تراثه البلاغي على مواضع عدة لا تقاس بكثرة الشواهد الشعرية التي عرضها.

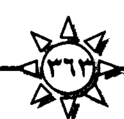
وثاني ما نجده في هذا التحليل هو اعتماد عبد القاهر على ما يمكن تسميته بالمنهج الاستبدالي الذي يعتمد على طرح البدائل لكشف بلاغة التعبير الذي جاء عليه كلام الجاحظ، فعبد القاهر يرى – على سبيل المثال – أن الجاحظ كان في وسعه لكي يحقق السجع الصوتي أن يقرن الجملة المنتهية بكلمة «الإنصاف» بجملة أخرى تنتهي بكلمة «الخلاف»، وأن يستبدل كلمة «اليقين» ليحل مكانها كلمة «الصدق» فيحقق السجع الصوتي بينها وبين كلمة «الحق» في الجملة التي سبقت، لكنه عدل عن كل ذلك وفاء بحق المعنى الذي أراد؛ لأن أجمل السجع ما كان «المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لاتبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً»[2].

وبناء على ذلك كله فإن وزان ترك التجنيس والسجع حين يقتضيهما المعنى وزان استجلابهما حين لا يقتضيهما، فكلا الحالين ستؤديان إلى نقص في حق المعنى، وحق الوفاء به؛ لأن القياس الحقيقي كامن في ترك المعنى وما يختار من وسائل بيانية

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١١.



تؤديه حق الأداء، فالمعادلة الحقيقية مرتكزة عليه، وقلبها مضر ببلاغة البيان، وذلك حين تغدو الوسيلة البيانية المقصود الأول ويغدو هو تابعًا لها. يقول عبد القاهر: «فقد تبين من هذه الجملة أن المعنى المقتضي اختصاص هذا النحو بالقبول، هو أن المتكلم لم يقد المعنى نحو التجنيس والسجع، بل قاده المعنى إليهما، وعثر به عليهما، حتى إنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع، لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه، في شبيه بما ينسب إليه المتكلف للتجنيس المستكره، والسجع النافر. ولن تجد أيمن طائرًا، وأحسن أولاً وآخرًا، وأهدى إلى الإحسان، وأجلب للاستحسان، من أن يرسل المعاني على سجيتها، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ، فإنها إذا تركت وما تريد لم تكتسِ إلا ما يليق بها، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها. فأما أن تضع في نفسك أنه لا بد من أن تجنّس أو تسْجَع بلفظين مخصوصين، فهو الذي أنت منه بعرض الاستكراه، وعلى خطر من الخطأ والوقوع في الذم»[(١)].

هذا المنهج الذي يحتفي بالمعنى ويجعل منه قاعدة للانطلاق هو منهج يُعنى بنقاء الدلالة وصفائها، ويجعلها أساس بلاغة البيان ومرتكزه الحقيقي، وأن أي عقوق لها هو عقوق بالبلاغة وما تقتضيه، طالما أن محور البلاغة وهدفها الأساسي هو الإبانة والدلالة.

ولا يعني هذا الاهتمام بالمعنى في منهج عبد القاهر أنه مؤدٍّ إلى إلغاء العنصر اللفظي أو تحييده، بل إن ما يشير إليه في أكثر من موطن دالّ على وحدة العنصرين وتلازمهما، وما قدمناه سابقًا من تفسير عبد القاهر لكلمة «اللفظ» في عبارات العلماء على أنها: الصورة التي تحدث في المعنى، دالّ على هذا التلازم، بحيث لا يمكن تصور انعزال أحدهما عن الآخر «فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق»[(٢)] وأن «العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[(٣)].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٤.

كذلك لا يعني هذا الاهتمام بالمعنى في منهج عبد القاهر أنه إنكار لقيمة الصوت والنغم، فعبد القاهر يجعل الصوت داخلاً في دائرة أكبر هي دائرة البلاغة المرتكزة على الإبانة، لذلك لم ينع عبد القاهر على من جعل تلاؤم الحروف وجهًا من وجوه الفضيلة في الكلام، وانصب نعيه على من جعله الهدف الأعم والأكبر، ورأى أن في هذا تحويلا لمسار الإبانة في البلاغة إلى مسار لفظي مجرد لايحفل إلا بسلامة الصوت من الثقل، ملغيًا لجانب الدلالة، وغافلاً لقدرة الإبانة الحقيقية على اختيار ما يلائمها من نغم وصوت، ثم إن في هذا تأكيدا لمنهج الإبانة الذي جعله عبد القاهر منطلقه الأول حين جعل البلاغة مرتكزة على المعنى، وجعل الإعجاز البلاغي كامنًا في هذا التصور لقيمة المعنى، يقول عبدالقاهر: «وإن أخذنا بالثاني، وهو أن يكون تلاؤم الحروف وجهًا من وجوه الفضيلة، وداخلاً في عداد ما يفاضل به بين كلام وكلام على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضرر علينا؛ لأنه ليس بأكثر من أن نعمد إلى «الفصاحة» فنخرجها من حيز «البلاغة والبيان» وأن تكون نظيرة لهما، وفي عداد ما هو شبههما من البراعة والجزالة وأشباه ذلك؛ مما ينبئ عن شرف النظم، وعن المزايا التي شرحت لك أمرها، وأعلمتك جنسها، أو نجعلها اسمًا مشتركًا يقع تارة لما يقع له تلك، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ مما يثقل على اللسان. وليس واحد من الأمرين بقادح فيما نحن بصدده، وإن تعسف متعسف في تلاؤم الحروف، فبلغ به أن يكون الأصل في الإعجاز، وأخرج سائر ما ذكروه في أقسام البلاغة من أن يكون له مدخل أو تأثير فيما له كان القرآن معجزًا، كان الوجه أن يقال له: إنه يلزمك، على قياس قولك، أن تجوِّز أن يكون ههنا نظم للألفاظ وترتيب، لا على نسق المعاني، ولا على وجه يقصد به الفائدة، ثم يكون مع ذلك معجزًا. وكفى به فسادًا»[1].

وإذا كان التلاؤم لدى عبد القاهر وجهًا من وجوه الفضيلة فقد كان لدى الرماني وجهًا من وجوه البلاغة. وفي ظني أنَّ التقارب بينهما كبير، خاصة إذا وضعنا هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩، ٦٠.

العناية البالغة التي يوليها عبد القاهر للمعنى بجوار ما قدمناه في درسنا لمنهج الرماني في بحث التلاؤم، وكيف أنَّ بلاغة هذا الفن لديه كانت كامنةً في دقة الامتزاج ما بين الصوت وما يحمله من معنى ودلالة، ومنطويةً - باعتبار التلاؤم وجها من وجوه البلاغة العشرة لديه - تحت تعريفه للبلاغة عندما جعل (إيصال المعنى) رأس هذا التعريف وأساس بنائه.

وبهذا يتأكد لنا أنَّ نظرة كلا الرجلين تربط قيمة هذا الفن – التلاؤم - بما يحمله من معنى، مما يجعلنا نقرر بأنَّ التقارب والتواشج بينهما أكثر مما يُظن من التباعد والانفصال.

المبحث الخامس

قيم الصورة البيانية

نستطيع أن نقول في وضوح بأن دراسة عبد القاهر للصورة البيانية تجلت أكثر ما تجلت في كتابه «أسرار البلاغة»، ولا نعني بهذا القول بأن كتابه «دلائل الإعجاز» قد خلا من تناول الصورة البيانية، لكن جهده في «الدلائل» كان منصبًّا على توطيد نظرية «النظم»، وكانت الصورة البيانية عنصرًا من عناصر هذه النظرية التي تتعلق بكل مكونات الكلام لا الصورة وحدها.

على الرغم من ذلك فإن حديث عبد القاهر عن «الكناية» لا نجده في «الأسرار» المختص بدراسة الصورة وإنما نجده في «الدلائل»، وهذا من المفارقات التي نلقاها في تراث عبد القاهر.

وقد كان «التقديم الحسي» المرتكز على إخراج المعقول إلى المحسوس، أوالمحسوس الأصغر إلى المحسوس الأكبر سمة أساسية من سمات منهج عبد القاهر في بحث الصورة البيانية وتحليلها، فهو منهج يعتقد أن من قيم البيان التي تبرزه «التصوير». وقيمة التصوير لا تكون إلا عبر جلائه فيما يحس؛ لأن «أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردها في الشيء تُعلّمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع؛ لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة، يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: (ليس الخبر كالمعاينة)، (ولا الظن كاليقين)»[1].

وهذا منهج يركز على الإحساس النفسي بالبيان والانفعال بكل ما يصور بالحس، وفيه ملامسة لطبائع النفس الإنسانية وما جبلت عليه من شغف بالصورة

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٢١.

الحسية التي تمثل لها الأشياء وتنقلها فيه من الإدراك إلى العيان، أو من الإحساس الأقل إلى الإحساس الأجلى.

ويوطد هذا الارتداد إلى طبائع النفس الإنسانية في تأكيد قيمة التقديم الحسي للصورة البيانية في منهج عبد القاهر، عودته إلى الإدراكات الأولى للنفس الإنسانية. فمن المقرر أن الإنسان يدرك أول ما يدرك ما تقع عليه حواسه، ثم يدرك بعد ذلك، وفي مرحلة تالية ما يتصوره العقل، فإدراك الإنسان للشجر والبحر والجبل سابق على إدراكه لمعاني الوفاء والعدل وإغاثة اللهفان؛ لأن الإدراكات الأولى إدراكات لما يبصره، و الأخرى لما يتصوره عقله في مراحل تالية. والمبين عندما يقدم صوره البيانية تقديمًا حسيًّا إنما يرد نفوس متلقيه إلى تلك الطبائع الأولى و إدراكاتها المبصرة؛ لذا يكون تأثرها بهذا التقديم أبلغ، يقول عبد القاهر: «ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس أولا من طريق الحواس والطباع، ثم من جهة النظر والروية، فهو إذن أمس بها رحمًا، وأقوى لديها ذممًا، وأقدم لها صحبة، وآكد عنها حرمة، وإذ نقلتها في الشيء بمثله عن المدرك بالعقل المحض وبالفكرة في القلب إلى ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع وعلى حد الضرورة، فأنت كمن يتوسل إليها للغريب بالحميم، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم، فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى في نفسك غير ممثَّل ثم مثله كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب ثم يكشف عنه الحجاب ويقول: (ها هو ذا فأبصره تجده على ما وصفت).»[1].

ويضيف عبد القاهر في طريق تقريره أهمية التقديم الحسي الذي تنتجه الصورة، أن مجرد التصوير والمشاهدة يؤنس النفس الإنسانية، ويطمئنها، ويزيل عنها الشك والريب، ويرسخ فيها اليقين، مستدلا على ذلك بحكاية سيدنا إبراهيم عليه السلام الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ

(١) المصدر نفسه، ص١٢٢.

جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[١]. فطلبُ سيدنا إبراهيم من المولى عز وجل رؤية إحيائه تعالى للموتى، ليس لأن سيدنا إبراهيم شاك أو رافض، بل ليطمئن قلبه، وعلى حد تعبير الزمخشري «ليزيد سكونًا وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال، وتظاهر الأدلة أسكن للقلوب، وأزيد للبصيرة واليقين»[٢].

إن الأدلة العقلية والفكرية كفيلة بأن تصل بالنفوس إلى اليقين، لكنها بعد ذلك تبقى في حاجة إلى هذه الرؤية، فتضيف إلى ذلك اليقين يقينًا آخر.

ويزيد عبد القاهر هذه الفكرة إيضاحًا في أن رجلاً لو «أراد أن يضرب لك مثلاً في تنافي الشيئين فقال: «هذا وذاك هل يجتمعان؟» وأشار إلى ماء ونار حاضرين وجدت لتمثيله من التأثير ما لا تجده إذا أخبرك بالقول فقال: «هل يجتمع الماء والنار؟». وذلك الذي تفعل المشاهدة من التحريك للنفس، والذي يجب بها من تمكن المعنى في القلب إذا كان مستفادهُ من العيان، ومتصرفهُ حيث تتصرف العينان، وإلا فلا حاجة بنا في معرفة أن الماء والنار لا يجتمعان إلى ما يؤكده من رجوع إلى مشاهدة واستيثاق تجربة»[٣].

إن هذا التأكيد على أهمية المشاهدة وأثرها في النفس يؤكد عناية المنهج لدى عبد القاهر بالتقديم الحسي، وعدّه مقومًا أساسيًّا من مقومات جمال الصورة البيانية وبلاغتها.

ثم يقوم عبد القاهر - في سياق تأكيد أنس النفس بمجرد المشاهدة والتصوير - بمقارنة بين المعنى وهو مؤدًّى في عبارة مبالغة وبينه وهو في عبارة مصوّرة بصورة من شأنها أن ترى و تبصر، الأولى أكثر مبالغة لكن الثانية أشد تأثيرًا بفضل ما فيها من

(١) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٢) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ١/ ٤٩٣

(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٢٧.

صورة مشاهدة. وقد ضرب عبد القاهر لذلك عدة أمثلة، من ذلك «نحو أن تقول وأنت تصف اليوم بالطول: (يوم كأطول ما يتوهم) و(كأنه لا آخر له)، وما شاكل ذلك من نحو قوله:

فِيْ لَيْلٍ صُولٍ تَنَاهَى العَرْضُ وَالطُّولُ
كَأَنَّمَا لَيْلُهُ بِاللَّيْلِ مَوْصُولُ[1]

فلا تجد له من الأنس ما تجده لقوله:

* وَيَوْمٍ كَظِلِّ الرُّمْحِ قَصَّر طُولَهُ* [2]

على أن عبارتك الأولى أشد وأقوى في المبالغة من هذا، فظلّ الرمح على كل حال متناه تدرك العين نهايته، وأنت قد أخبرت عن اليوم بأنه كأنه لا آخر له»[3].

هذا المنهج المقارن بين المعنى في عبارة مبالغة والمعنى في عبارة مصورة يجيء في ثنايا إبراز أهمية التقديم الحسي للصورة، والأثر الذي يحدثه، وكأن العبرة في البيان ليس بمقدار مبالغة المعاني وإنما بمقدار تصويرها، وفي هذا إشارة إلى أن الصورة هي روح البيان العالي، وفارق من الفروق الذي تفرقه عن سائر الكلام الخالي من البيانية والبلاغة. فوصف اليوم بالطول عبر وصفه بأنه لا آخر له، أو أن ليله بالليل موصول،

---

(١) لحُنْدُج بن حُنْدُج المُرِّي.انظر: أحمد بن محمد الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ٤/ ١٨٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ٣/ ١٢٦٩. وينسب فيه لشبرمة بن طفيل برواية:

* وَيَوْمٍ شَدِيْدِ الحَرِّ قَصَّرَ طُوْلَهُ *

وتمامه: * دَمُ الزِّقِّ عَنَّا وَاصْطِكَاكُ المَزَاهِرِ *

وينسب كذلك ليزيد بن الطثرية، برواية:

وَيَوْمٍ كَظِلِّ الرُّمْحِ قَصَّر طُولَهُ
دَمُ الزِّقِّ عَنَّا وَاصْطِفَاقُ المَزَاهِرِ

انظر: شعر يزيد بن الطثرية، الطبعة الأولى، دراسة وجمع وتحقيق:د. ناصر بن سعد الرشيد، (مكة: دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٨١.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٢٧، ١٢٨.

ليس له من الأثر في النفس ما لوصفه «بظل الرمح قصر طوله»؛ لأن الأوصاف الأولى خلت من الصورة المبصرة، بينما وصفه بظل الرمح وصف لما تدركه العين وتبصره، والنفس كما يرى عبد القاهر مجبولة على حب ما ينقلها عن العقل إلى الصورة الحسية المشاهدة.

ويسلك منهج عبد القاهر في سبيل بيان أثر التقديم الحسي في جمال الصورة البيانية مسلكًا موازنًا يحث فيه القارئ على تأمل المعنى في الشاهد قبل التصوير الحسي، ثم تأمله وهو مصوّر؛ وذلك لرصد الأثر الذي تحدثه الصورة في المعنى عبر قياس الفارق بين الحالين – المعنى وهو مجرد والمعنى وهو مصوّر – وضرب لذلك عدة شواهد، منها قول البحتري:

دَانٍ عَلَى أَيْدِي العُفَاةِ وَشَاسِعٌ
عَنْ كُلِّ نِدٍّ فِي النَّدَى وَضَرِيبِ
كَالبَدْرِ أَفْرَطَ فِي العُلُوِّ وَضَوْءُهُ
لِلْعُصْبَةِ السَّارِينَ جِدُّ قَرِيبِ[1]

الشاهد يتجه إلى مدح الممدوح بالدنو من المحتاجين والضعفاء وبذل العطاء لهم، ومدحه في الوقت ذاته بالبعد عن أن يكون له نظير في الكرم. هذا هو المعنى في البيت الأول، وهو في حالته المجردة: دنو وبعد في آن وحد. ثم يأتي البيت الثاني ليضع هذا المعنى المجرد في صورة حسية من شأنها أن ترى وتبصر، هي صورة البدر الذي أفرط في البعد والعلو إلا أن ضوءه قريب للسارين. يقول عبد القاهر تعليقًا على هذين البيتين: «وفكر في حالك وحال المعنى معك، وأنت في البيت الأول لم تنته إلى الثاني، ولم تتدبر نصرته إياه، وتمثيله له فيما يملي على الإنسان عيناه، ويؤدي إليه ناظراه، ثم قسهما على الحال وقد وقفت عليه وتأملت طرفيه، فإنك تعلم بعد ما بين حالتيك،

(١) رواية الديوان: «عن كل ند في العلا».
ديوان البحتري، ١/ ٢٤٨، ٢٤٩.

وشدة تفاوتهما في تمكن المعنى لديك، وتحببه إليك، ونبله في نفسك، وتوفيره لأنسك، وتحكم لي بالصدق فيما قلت، والحق فيما ادعيت»[١].

إن معنى «الدنو والبعد» الذي أراد الشاعر ترسيخه للممدوح، ما كان له أن يحدث الأثر البالغ لولا تصويره بصورة البدر، فالمعنى قبل التصوير يظل معنى مجردًا كأنه يفتقر إلى الدليل الذي يثبته، لتأتي صورة البدر فيكون المعنى عندئذ أشبه بالدعوى المصحوبة بالبينة التي تجليها.

وعند مراجعة هذا التعليق الذي قدمه عبد القاهر على البيتين يلاحظ فيه إرشاده إلى خطوات في التذوق البياني للبيتين، تبدأ الأولى بحثّ القارئ على قراءة البيت الأول ثم التوقف لتأمل المعنى فيه، وبعد هذا التأمل يباشر قراءته للبيت الثاني، ثم يقوم بمقايسة المعنى وموازنته فيما بين البيتين؛ ليظهر له قيمة تصويره تصويرًا حسيًّا في البيت الثاني.

ومن الموازنات التي عقدها عبد القاهر بين المعنى وهو في حالة مجردة وبينه وهو مصور تصويرًا حسيًّا، قول القائل: «إن الجاهل الفاسد الطبع يتصور المعنى بغير صورته، ويخيل إليه الصواب أنه خطأ»[٢]. هذا هو المعنى في حالته غير المصورة، ثم يأتي ببيت المتنبي وهو يصوره بهذه الصورة الحسية:

وَمَنْ يَكُ ذَا فَمٍ مُرٍّ مَرِيضٍ
يَجِدْ مُرًّا بِهِ المَاءَ الزُّلالا[٣]

يقول عبد القاهر في موازنته بين حالي المعنى: «هل كنت تجد هذه الروعة، وهل كان يبلغ من وقم الجاهل و وقذه، وقمعه وردعه والتهجين له والكشف عن نقصه، ما بلغ التمثيل في البيت، وينتهي إلى حيث انتهى»[٤].

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣) ديوان أبي الطيب المتنبي، ٢/ ٢٤٥.

(٤) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١١٩.

وكأن عبد القاهر قد وجد في هذا المنهج الموازن طريقًا إلى إبراز قيمة التقديم الحسي للصورة البيانية والأثر الذي يورثه في النفوس المتلقية. لكن الملاحظ على أغلب هذه الموازنات التي عقدها عبد القاهر[1] - وقد قدمنا لها هذين النموذجين - اكتفاؤه فيها بحثِّ القارئ على رصد الأثر الذي يحدثه هذا التقديم الحسي للصورة دون تحليل لعناصر الصورة وتفصيلاتها، ودون بيان للمكونات اللغوية التي نتجت عنها، فتوقف تحليله عند هذا الحثّ برصد الأثر الذي يحدثه ذلك التقديم.

ويظهر هذا المنهج الذي يحتفي بالتقديم الحسي أساسًا لجمال الصورة البيانية في حديث عبد القاهر عن «الاستعارة»، فبها يمكن أن ترى «الجماد حيًّا ناطقًا، والأعجم فصيحًا، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعز منها، ولا رونق لها ما لم تزنها، وتجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكُنْها. إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل، كأنها قد جُسمت حتى رأتها العيون»[2].

وهذا قريب جدًّا مما يطلق عليه في العصر الحاضر بمصطلح «التشخيص» القائم على إلباس الكائنات غير الإنسانية صفات إنسانية، وهذا مرتكز من مرتكزات التقديم الحسي الذي تبثه الصورة البيانية؛ لذا نرى أنه لا يثبت أمام موضوعية البحث ما ذهب إليه د.جابر عصفور من أن «عبد القاهر الأشعري الذي نضج فكريًّا في رحاب المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، يفرّ دائمًا من فكرة التشخيص، ويحاول باستمرار أن يجرد الاستعارات من صفاتها الحية، ويختزلها في مجموعة من العلاقات المجردة التي تنفي عن الاستعارات حيويتها، وتردها إلى ما يشبه أن يكون مجموعة من المعادلات الجبرية أو الأقيسة المنطقية، التي تتوقف صحتها على صحة ترتيب مقدمتها»[3].

والنص الأخير الذي قدمناه لعبد القاهر يثبت - في حقيقة الأمر - أن عبد القاهر كان محتفيًا بالتشخيص وأثره في بناء الصورة البيانية، وقد قدم عدة شواهد «يثبت فيها

---

(١) انظر هذه الموازنات في: المصدر نفسه، ص١١٦ – ص١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٣) د.جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، الطبعة الثالثة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م)، ص٢٤٣.

أعضاء إنسانية لكائنات مجردة»[١]. من ذلك قول لبيد:

وَغَـــدَاةِ ريـــح قَـــدْ كَـــشَفْتُ وَقِـــرَّةٍ
إذ أَصْـــبَحَتْ بِيَـــدِ الـــشَّمَال زِمَامُهَـــا[٢]

يقول عبد القاهر في تعليقه على هذا البيت: «ولكنك أردت أن تجعل الشمال كذي اليد من الأحياء»[٣]. فإضفاء صفة اليد على الشمال هو ما دار حوله التشخيص من إلباس الصفات الإنسانية على ما ليس بإنساني. ولعلنا نستطيع أن نقول: بأن هذا البيت وكثيرا من شواهد الاستعارة المكنية قائم على هذا الإلباس؛ مما يؤكد وعي القدماء وأسبقيتهم لأهمية ما اصطلح عليه في هذا العصر بـ «التشخيص».

وانطلاقًا من هذا الوعي بأهمية «التشخيص» في التقديم الحسي للصورة عبر استنطاق الجمادات وبث الحياة فيها، نجد عبد القاهر يعقد مقاربة بين الشعر والرسم والنحت، ويراها وسائل للتصوير الحسي الذي يُحدث انفعال الإعجاب، ويهز المتلقين، بما يوقعه في النفوس من أثر تصوير الجماد الصامت في صورة الحي الناطق والفصيح المبين، يقول عبد القاهر: «فالاحتفال والصنعة في التصويرات التي تروق السامعين وتروعهم، والتخييلات التي تهز الممدوحين وتحركهم، وتفعل فعلاً شبيهًا بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكّلها الحذاق بالتخطيط والنقش، أو النحت والنقر. فكما أن تلك تُعجب وتخلب، وتروق وتؤنق، وتدخل النفس من مشاهدتها حالة غريبة لم تكن قبل رؤيتها، ويغشاها ضرب من الفتنة لا ينكر مكانه، ولا يخفى شأنه. فقد عرفت قضية الأصنام وما عليه أصحابها من الافتنان بها والإعظام لها. كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور، ويشكّله من البدع، ويوقعه في النفوس من المعاني التي يتوهم بها الجامد الصامت في صورة الحي الناطق، والموات الأخرس في قضية الفصيح المعرب والمبين المميِّز، والمعدوم المفقود في حكم الموجود المشاهد»[٤].

---

(١) الولي محمد، الصورة الشعرية في الخطاب النقدي والبلاغي، الطبعة الأولى، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م)، ص٩٠.

(٢) شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، حققه و قدّم له: د.إحسان عباس، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م)، ص٣١٥.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٤٢، ٣٤٣.

وبسبب من هذا المنهج المرتكز على التقديم الحسي للصورة البيانية كانت «الكناية» وسيلة من وسائل التعبير المصحوبة بالبينة والإثبات «فليست المزية في قولهم: جم الرماد أنه دل على قرى أكثر، بل إنك اثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجابًا هو أشد، وادعيته دعوى أنت بها أنطق، وبصحتها أوثق»[١]. فبلاغة الكناية في «جم الرماد» ليست في الكثرة وإنما في مقدار أثر التصوير الحسي الذي يكون عن طريق الإثبات المصحوب بالدعوى والبينة؛ لذا فإن بلاغة الكناية كامنة في أنها تبرز «المعاني المعقولة في صورة محسوسة وتجسدها وتكشف عنها، وتوضحها، فهي تبرز المعاني الوجدانية، والانفعالات النفسية، وتصورها أمام القارئ أو السامع محسوسة وتكشف عنها وتبينها وتحدث انفعال الإعجاب بها»[٢].

كانت «ندرة الصورة» مقومًا من مقومات جمال الصورة البيانية وسمة من سمات التفوق البياني في منهج عبد القاهر التحليلي؛ لأن الصورة الشائعة ليست مناط تمايز، وإنما يكمن التمايز في قدرة المبين على التقاط النادر الذي لا يظهر إلا بعد عناء وتأمل، ولمن امتلك أدوات الإبانة الحقة.

تتجلى هذه الصورة النادرة في منهج عبد القاهر عبر أكثر من طريق، يأتي الجمع بين المتباعدات في مقدمتها؛ لأن الجمع بين المتقارب الذي يظهر لكل الناس ليس مناط تفوق وتمايز، وإنما يكون التمايز في هذا الجمع بين المتباعد الذي يدق ولا يستبين إلا للمبين القادر على جمعه وضمه في صورة ما، تكون هذه الصورة بفضل هذا الجمع بين المتباعد موضع استحسان وإعجاب لدى من يتلقاها؛ وما ذلك إلا لأن «مبنى الطباع وموضوع الجبلة، على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه، وخرج من موضع ليس بمعدن له، كانت صبابة النفوس به أكثر، وكان بالشغف منها أجدر. فسواء في إثارة التعجب، وإخراجك إلى روعة المستغرب، وجودك الشيء من مكان

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٧١.

(٢) د. احمد النادي شعلة، الكناية وأثرها في التعبير، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٥١.

ليس من أمكنته، ووجود شيء لم يوجد ولم يعرف من أصله في ذاته وصفته»[١].

إن الجمع بين المتقارب في منهج عبد القاهر جمع لا تستحق لأجله الصورة البيانية الوصف بالتميز؛ لأنه جمع يمكن أن يقع عليه معظم الناس، والبيان الحقيقي رهن بالوقوع على ما لا يقع عليه الآخرون،وإلا لما كان هناك فارق بين البيان البليغ وسواه من سائر الكلام. فالأشياء المشتركة في جنس واحد يدركها المبين البليغ وغيره من الناس، ويبقى الكشف عن الشبه بين الأشياء المختلفة مزية عالية للصورة البيانية تدلل على حذق صاحبها وقدرته البيانية المتميزة. يقول عبدالقاهر: «ولن يبعد المدى في ذلك، ولا يدق المرمى إلا بما تقدم من تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة، فإن الأشياء المشتركة في الجنس، المتفقة في النوع، تستغني بثبوت الشبه بينها، وقيام الاتفاق فيها، عن تعمل وتأمل في إيجاب ذلك لها وتثبيته فيها، وإنما الصنعة والحذق، والنظر الذي يلطف ويدق، في أن تُجمع أعناق المتنافرات والمتباينات في ربقة، وتعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة»[٢].

لذا كانت التشبيهات القائمة على العقد بين المتباعدات أكثر تأثيرًا في النفوس، وكلما كان التباعد بين الشيئين أشد كلما كانت تلك التشبيهات «إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب. وذلك أن موضع الاستحسان، ومكان الاستظراف، والمثير للدفين من الارتياح، والمتالف للنافر من المسرة، والمؤلف لأطراف البهجة أنك ترى بها الشيئين مثلين متباينين، ومؤتلفين مختلفين، وترى الصورة الواحدة في السماء والأرض، وفي خلقة الإنسان وخلال الروض، وهكذا، طرائف تنثال عليك إذا فصّلت هذه الجملة، وتتبعت هذه اللمحة»[٣].

فكأن درجات الترقي في السلم البياني قائمة على إصابة الشبه بين الأكثر تباعدًا،

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٠.

فكلما كان التباعد أشد كلما زاد ذلك من قوة تأثير التشبيه، وكلما دلّ على مقدار التفوق البياني الذي بلغه صاحبه.

ثم إن هذا التأثير الذي يحدثه الجمع بين المتباعدات ليس بمقصور على صناعة الأدب والبيان وإنما هو «بيّن فيما تراه من الصناعات وسائر الأعمال التي تنسب إلى الدقة، فإنك تجد الصورة المعمولة فيها، كلما كانت أجزاؤها أشد اختلافًا في الشكل والهيئة، ثم كان التلاؤم بينها مع ذلك أتم والائتلاف أبين، كان شأنها أعجب، والحذق لمصوّرها أوجب»[1].

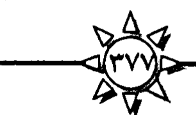
إن هذا المنهج المرتكز على ندرة الصورة عبر الجمع بين المتباعدات هو منهج يُعنى بتلاؤم الصورة، فليس كل جمع بين متباعدين يستحق الوصف بالبلاغة والجمال؛ لأنه لا يكون كذلك حتى «تصيب بين المختلفين في الجنس وفي ظاهر الأمر شبهًا صحيحًا معقولاً، وتجد للملاءمة والتأليف السويّ بينهما مذهبًا وإليهما سبيلاً، وحتى يكون ائتلافهما الذي يوجب تشبيهك، من حيث العقل والحدس، في وضوح اختلافهما من حيث العين والحس، فأما أن تستكره الوصف وتروم أن تصوّره حيث لا يتصور، فلا؛ لأنك تكون في ذلك بمنزلة الصانع الأخرق، يضع في تأليفه وصوغه الشكل بين شكلين لا يلائمانه ولا يقبلانه، حتى تخرج الصورة مضطربة، وتجيء فيها نتوّ، ويكون للعين عنها من تفاوتها نبوّ»[2].

إن هذا التركيز على إصابة الشبه بين المتباعدين مشير إلى أن منهج عبد القاهر في بحث الصورة البيانية كان معنيًا بتلاؤمها وشدة تناسقها لتنال الرضا والقبول، ومن ثم الإعجاب. وهذا يعني أيضًا أن منهج عبد القاهر هو منهج المناسبة البيانية في تشكيل الصورة وطريقة صوغها، ولو كان الأمر مجرد جمع بين متباعدين لتساوى المبين البليغ مع غيره من الناس، ولسقط التمايز والتفاضل بين البيان البليغ وغيره من الكلام، ولما

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥١.



استحقت الصورة صفة «الندرة»، فكل الناس قادر على أن يجمع بين أي متباعدين، لكن يبقى للقدرة المبينة فضل إصابة الشبه بين ما تجمع، لا أن تجمع هكذا جمعًا على الإطلاق ليس بين طرفيه شبه وملاءمة.

ولا تعني إصابة الشبه بين المتباعدين في الصورة النادرة أن المبين يخترع شبهًا بين الأشياء ليس موجودًا فيها، إنما هو شبه له وجود لكنه خفيَ ودقّ لتباعد طرفي الجمع، فيأتي المبين صاحب القدرة البيانية العالية ليكشف هذا الذي دقّ وخفي، فيجلّيه للناس في هذه الصورة البيانية التي تكون عندئذ مثيرة للإعجاب بسبب من نفاذ النظر إلى هذه الملاءمات الخفية التي لا تظهر لأصحاب النظر العابر، وإنما هي مقصورة على أصحاب البصيرة النافذة إلى التقاط تلك الروابط الخفية بين الأشياء. يقول عبد القاهر: «ولم أرد بقولي: إن الحذق في إيجاد الائتلاف بين المختلفات في الأجناس، أنك تقدر أن تحدث هناك مشابهة ليس لها أصل في العقل، وإنما المعنى أن هناك مشابهات خفية يدق المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرك فأدركها فقد استحقت الفضل»[١].

لذا كان هذا التأليف بين المختلفات الذي أشار إليه عبد القاهر «العقدة التي يطلب حلها كل فن، وهو المقياس الدقيق الذي تقاس به مراتب البراعة، ودقة الذوق ورهافته في تلك الفنون والصناعات، فإن تقويم النسق، وتعديل المزاج بين الألوان والعناصر الكثيرة أصعب مراسًا، وأشد عنادًا منه في أجزاء اللون الواحد، والعنصر الواحد»(٢).

من الأمثلة التي ساقها عبد القاهر على هذا الجمع بين المتباعدات حكاية جرير مع عديّ بن الرّقاع في بيته الذي وصف فيه روق ولد الظبية، «قال جرير: أنشدني عدي:

عَـرَفَ الـدِّيَارَ تَوَهُّمًـا فَاعْتَادَهَـا[٣]

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥٢.

(٢) د. محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص١٦١.

(٣) ديوان شعر عدي بن الرقاع العاملي، رواية و شرح: أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب الشيباني، تحقيق: نوري حمودي القيسي و حاتم صالح الضامن، (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص٨٥ .

فلما بلغ إلى قوله:

تُزْجِي أغَنُّ كَأنَّ إبْرَةَ رَوْقِهِ

رحمته، وقلت قد وقع! ما عساه يقول وهو أعرابي. جلف جاف؟ فلما قال:

قَلَمٌ أصَابَ مِنَ الدَّوَاةِ مِدَادَهَا

استحالت الرحمة حسداً»[1].

يقول عبد القاهر معلقًا على ذلك: «فهل كانت الرحمة في الأولى، والحسد في الثانية، إلا أنه رآه حين افتتح التشبيه قد ذكر ما لا يحضر له في أول الفكر وبديهة الخاطر، وفي القريب من محل الظن شبه، وحين أتم التشبيه وأدّاه صادفه قد ظفر بأقرب صفة من أبعد موصوف، وعثر على خبيءٍ مكانه غير معروف»[2]. إن الرحمة التي أصدرها جرير لدى سماعه الشطر الأول من البيت دال على أن البحث عن مشبه به للمشبه ليس مما يتبادر إلى الأذهان لأول وهلة، وإنما يحتاج إلى بصيرة الشاعر المتأملة، تلك التي جعلت عديًا يظفر كما يقول عبد القاهر: «بأقرب صفة من أبعد موصوف». وهذه مهارة الشاعر الفنان الذي يقتنص روابط الأشياء التي لا يتسارع ظهورها، هذه المهارة هي التي جعلت عديًا يشبه أعلى الروق بقلم ظهر بعد أن أسقط في دواة لأخذ المداد فكان أعلاه مطليًا بلون المداد. إن هذه الدقة في الربط بين أعلى الروق وبين القلم الذي هذه صفته دقة لا تتأتى إلا لأصحاب النظر النافذ ممن هم في طبقة عدي ابن الرقاع.

وإذا كان الجمع بين المتباعدات في منهج عبد القاهر دالا على قدرة عالية في بناء الصورة البيانية فإن أعلى هذا الجمع وأدلّه على تلك القدرة هو الجمع بين المتباعدات المتضادة، أي ليس جمعًا بين متباعدين فحسب بل متباعدين ومتناقضين لا يلتقيان إلا في بيان مبين قادر على هذا الجمع.

وكان «التمثيل» في منهج عبد القاهر من أهم الوسائل البيانية التي يتجلى عبرها

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٥٣، ١٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٤.

هذا الجمع بين المتباعدات المتضادة. يقول عنه عبد القاهر: «وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بعد ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشئم والمعرق. وهو يريك للمعاني الممثلة بالأوهام شبهًا في الأشخاص الماثلة، والأشباح القائمة، وينطق لك الأخرس، ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التئام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين، كما يقال في الممدوح هو حياة لأوليائه، موت لأعدائه، ويجعل الشيء من جهة ماء ومن أخرى نارًا»(١).

وقد ذكر عبد القاهر عدة أمثلة لهذا الجمع بين المتباعدات المتناقضة الذي يحدثه التمثيل، ومن ذلك أنه «يجعل الشيء حلوًا مرًّا، وصابًا عسلاً، وقبيحًا حسنًا كما قال:

حَسَنٌ فِي وُجُوهِ أَعْدَائِهِ أَقْـ
ـبَحُ مِنْ ضَيْفِهِ رَأَتْهُ السَّوَامُ(٢)

ويجعل الشيء أسود وأبيض في حال، كنحو قوله:

لَهُ مَنْظَرٌ فِي العَيْنِ أَبْيَضُ نَاصِعٌ
وَلَكِنَّهُ فِي القَلْبِ أَسْوَدُ أَسْفَعُ(٣)

ويجعل الشيء كالمقلوب إلى حقيقة ضده، كما قال:

غُرَّةٌ بُهْمَةٌ، أَلا إِنَّمَا كُنْـ
ـتُ أَغَرَّ أَيَّامَ كُنْتُ بَهِيمَا(٤)»(٥).

ويعد «التفصيل» في الصورة البيانية عاملاً من عوامل ندرتها في منهج عبد القاهر التحليلي، فكلما كانت الصورة أكثر تفصيلاً كلما زاد ذلك من ندرتها، وذلك؛ لأن

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٢) رواية الديوان: «حسن في عيون أعدائه».
ديوان أبي الطيب المتنبي، ٢/ ٤٣٩.
(٣) ديوان أبي تمام، ٢/ ٣٢٤.
(٤) المصدر نفسه، ٣/ ٣٢٣.
(٥) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٣٢.

الصورة التفصيلية تحتاج إلى نظر أدق وتأمل أكبر -سواء من منشئها أو من متلقيها-، بعكس الصور المجملة التي يقع عليها النظر العابر فلاتكلف صاحبها كبير جهد في اقتناصها، فمن المعلوم «أن الجملة أبدًا أسبق إلى النفوس من التفصيل، وأنك تجد الرؤية نفسها لا تصل بالبديهة إلى التفصيل، ولكنك ترى بالنظر الأول الوصف على الجملة، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر، ولذلك قالوا: «النظرة الأولى حمقاء»، وقالوا: «لم يُنعِم النظر ولم يستقص التأمل». وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس، فإنك تتبيّن من تفاصيل الصوت بأن يعاد عليك حتى تسمعه مرة ثانية، ما لم تتبيّنه بالسماع الأول، وتدرك من تفصيل طعم المذوق بأن تعيده إلى اللسان ما لم تعرفه في الذّوقة الأولى. وبإدراك التفصيل يقع التفاضل بين راء وراء، وسامع وسامع، وهكذا. فأما الجمل فتستوي فيها الأقدام»[1].

وسلك عبد القاهر في سبيل توضيح أثر «التفصيل» في الصورة طريق الموازنة بين الشواهد. من ذلك موازنته بين قول ذي الرمة:

كَأَنَّ عَلَى أَنْيَابِهَا كُلَّ سُحْرَةٍ
صِيَاحَ البَوازي مِنْ صَرِيفِ اللَّوَائِكِ[2]

وبين قول امرئ القيس:

كَأَنَّ صَلِيلَ المَرْوحِيْنَ تُشِدُّهُ
صَلِيلُ زُيُوفٍ يُنْتَقَدْنَ بِعَبْقَرَا[3]

(١) المصدر نفسه، ص١٦٠.

(٢) ديوان ذي الرمة، الطبعة الثانية، شرح: الإمام نصر بن أحمد بن حاتم الباهلي صاحب الأصمعي، حققه وعلق عليه: د. عبد القدوس أبو صالح، (بيروت: مؤسسة الإيمان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٣٢/ ١٧١٩.

(٣) رواية الديوان: حين «تُطيرُه».

ديوان امرئ القيس، ص ٦٤.

فقول ذي الرمة كما يقول عبد القاهر: «أرفع طبقة»[^١]. ولم كان كذلك؟ «لأن التفصيل والخصوص في صوت البازي، أبين وأظهر منه في صليل الزيوف»[^٢].

وكذلك مقابلته بين قول عنترة:

يُتَابِعُ لا يَبْتَغِي غَيْرَهُ
بِأَبْيَضَ كَالْقَبَس الْمُلْتَهِبْ[^٣]

وقول امرئ القيس:

جَمَعْتُ رُدَيْنِيًّا كَأَنَّ سِنَانَهُ
سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِدُخَانِ[^٤]

فكان قول امرئ القيس عند عبد القاهر أعظم فضلاً «مع أن المشبه به في الموضعين شيء واحد وهو شعلة النار، وما ذاك إلا من جهة أن الثاني قصد إلى تفصيل لطيف، ومر الأول على حكم الجمل»[^٥].

ومن خلال هاتين الموازنتين اللتين قدمناهما نموذجا لاعتداد المنهج التحليلي لدى عبد القاهر بالصورة الأكثر تفصيلاً، نلاحظ أن هذا المسلك الموازن كان يركز على الخصوصية التفصيلية للصورة فحسب، دون إشارة إلى أي عنصر آخر من عناصر تكوينها، ودون تحليل للبناء اللغوي الذي نتجت عنه، والأسرار الكامنة وراءه.

وكذلك يعد عاملاً من عوامل ندرة الصورة البيانية في منهج عبد القاهر قلة دوران الشيء أمام الأعين وأنه مما يرى بعد الحين والحين؛ لأن الشيء إذا كثر ترداده أمام الأعين قل الاحتفال به وفقد بهاءه، فالنفس مجبولة على لذة الاستكشاف ورؤية

---

[^١]: (١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٦٢.
[^٢]: (٢) المصدر نفسه، ص١٦٢.
[^٣]: (٣) يروى الشطر الأول في الديوان: «تدارك لايتقي نفسه».
ديوان عنترة، تحقيق: محمد سعيد مولوي، (لبنان: المكتب الإسلامي)، ص٢٩٤.
[^٤]: (٤) ديوان امرئ القيس، ص ٤٧٨.
[^٥]: (٥) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٦٣، ١٦٤.

الجديد المبتكر غير المألوف، لذا يرى عبد القاهر: «أن مما يقتضي كون الشيء على الذكر وثبوت صورته في النفس، أن يكثر دورانه على العيون، ويدوم تردده في مواقع الأبصار، وأن تدركه الحواس في كل وقت أو في أغلب الأوقات وبالعكس، وهو أن من سبب بعد ذلك الشيء عن أن يقع ذكره بالخاطر، وتعرض صورته في النفس، قلة رؤيته، وأنه مما يحسُّ بالفينة بعد الفينة، وفي الفرط بعد الفرط، وعلى طريق الندرة، وذلك أن العيون هي التي تحفظ صور الأشياء على النفوس، وتجدّد عهدها بها، وتحرسها من أن تدثُر، وتمنعها أن تزول؛ ولذلك قالوا: (من غاب عن العين فقد غاب عن القلب)، وعلى هذا المعنى كانت المدارسة والمناظرة في العلوم وكرورها على الأسماع، سببَ سلامتها من النسيان، والمانعَ لها من التفلت والذهاب»[1].

ومن الصور التي يقلّ دورانها أمام الأعين تصوير الهيئات التي تقع عليها الحركات، كقول الشاعر:

والشَّمْسُ كَالمِرْآةِ فِي كَفِّ الأَشَلْ[2]

فهذه الصورة «مما يرى نادرًا وفي الأقل، فربما قضى الرجل دهره ولا يتفق له أن يرى مرآة في يد مرتعش. هذا، وليس موضع الغرابة من التشبيه دوام حركة المرآة في يد الأشل فقط، بل النكتة والمقصود فيما يتولّد من دوام تلك الحركة من الالتماع وتموج الشعاع، وكونه في صورة حركات من جوانب الدائرة إلى وسطها. وهذه صفة لا تقوم في نفس الرائي المرآةَ الدائمة الاضطراب، إلا أن يستأنف تأملاً، وينظر متثبّتًا في نظره متمهلاً»[3].

(١) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(٢) عزا الأستاذ محمود شاكر نسبته إلى: جبار بن جَزْء بن ضرار، ابن أخي الشماخ.
البيت موجود في:
ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني الغطفاني، الطبعة الأولى، شرح وتقديم: قدري مايو، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ص ١٣٢.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٨٥.

والصورة البيانية التي تكون هذه صفتها ليست مما يدركه النظر العابر، بل هي محتاجة إلى زيادة تأمل وتدقيق نظر حتى يمكن الوقوع عليها، وبالتالي فليست بشيء مشاع يمكن أن يقع عليه جميع الناس، بل هي رهن بأفراد معدودين امتلكوا قدرات بيانية عالية تؤهلهم للوصول إليها؛ لذا فإن الشمس «لا يقع تشبيهها بالمرآة في كف الأشل إلا في قلب المميِّز الحصيف، وتشبيهها في حركتها تلك بمرآة تضطرب على الجملة، من غير أن تجعل في كف الأشل، قد يقع لمن لا يقع له بهذا التقييد؛ وذلك لما مضى من حاجته إلى الفكرة في حال الشمس، وأن حركتها دائمة متصلة، ثم طلب متحركٍ حركةً غير اختيارية، وجعل حركة المرآة صادرة عن تلك الحركة ومأسورة في حكمها دائمًا»[1].

كذلك من سمات منهج عبد القاهر في بحث الصورة البيانية وتحليلها عنايته بالترابط الكلي لأجزاء الصورة وعناصرها. يتجلى هذا الترابط الكلي في بناء الصورة البيانية لدى بحثه للتشبيه المركب، والفرق بينه وبين التشبيه المتعدد القائم على تعدد الصورة البيانية، لا تداخلها وترابطها لتكوين صورة واحدة كما في التشبيه المركب. فقول امرئ القيس:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا
لَدَى وَكْرِهَا العُنَّابُ وَالحَشَفُ البَالِي[2]

من التشبيه المتعدد القائم على تعدد الصور لا ترابطها «وذلك أنه لم يقصد إلى أن يجعل بين الشيئين اتصالاً، وإنما أراد اجتماعًا في مكان فقط. كيف؟ ولا يكون لمضامَّة الرطب من القلوب اليابسَ هيئةٌ يُقصد ذكرها، أو يُعنى بأمرها، كما يكون ذلك لتباشير الصبح في أثناء الظلماء، وكون الشقيقة على قامتها الخضراء، فيؤدي ذلك الشبه الحاصل من مداخلة أحد المذكورين الآخر واتصاله به، اجتماع الحشف البالي والعناب. كيف؟ ولا فائدة لأنْ ترى العناب مع الحشف، أكثر من كونهما في مكان

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٩.

(٢) ديوان امرئ القيس، ص ٣٨.

واحد، ولو أن اليابسة من القلوب كانت مجموعة ناحية، والرطبة كذلك في ناحية أخرى، لكان التشبيه بحاله»[1].

ويتخذ عبد القاهر (التفريق) وسيلة لإثبات انفصال التشبيهين في بيت امرئ القيس، وعدم تداخلهما، ومن ثم استحالة تراكبهما في صورة واحدة، فلو أنك «فرقت التشبيه فقلت: (كأن الرطب من القلوب عناب، وكأن اليابس حشف بال)، لم تر أحد التشبيهين موقوفًا في الفائدة على الآخر، وليس كذلك الحكم في المركبات»[2].

فالتشبيه المركب وإن قام على تعدد العناصر والأجزاء فإن هذه العناصر غير منفصلة في تكوين الصورة، بل إنها تتداخل مع بعضها بعضا لتكوّن صورة مركبة واحدة، و غياب أي عنصر من هذه العناصر مؤثر في تكوين هذه الصورة، وخارج بها إلى صورة أخرى ليست مرادة، أو ربما انتقض التشبيه من أصله ولم يستقم؛ لذا فقد «يكون في التشبيه المركب ما إذا فضضت تركيبه وجدت أحد طرفيه يخرج عن أن يصلح تشبيهًا لما كان جاء في مقابلته مع التركيب. بيان ذلك أن «الجِلال» في قوله:

* كَطِرْفٍ أَشْهَبٍ مُلْقَى الجِلالِ*[3]

في مقابلة الليل، وأنت لو قلت: «كأن الليل جلال» وسكتَّ لم يكن شيئاً»[4].
فتشبيه الليل بالجلال مفصولاً عن سياق هذه الصورة المركبة لا يؤدي شيئًا، وكأن قيمة تشبيه الليل بالجلال كامنة في هذا التركيب، وأن هذه العناصر بمفردها لا تكوّن صورة بيانية ذات جمال، فالتركيب هو الذي يمنحها قيمة ويضفي عليها الدلالة. وهذا منهج تركيبي في تحليل الصورة البيانية وترابط عناصرها.

كذلك من دلائل هذا المنهج التركيبي في تحليل الصورة البيانية القائم على تضافر

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩٢، ١٩٣.

(٣) رواية الديوان: «كطرف أبلق».

ديوان ابن المعتز، تحقيق: كرم البستاني، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٣٨١.

(٤) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ١٩٣.

العناصر وترابطها، وقوف عبد القاهر أمام التشبيه المركب الذي يمكن أن تفض أجزاؤه، لكن هذا الفضّ سيؤول به إلى صور تشبيهية غير ما أراد الشاعر حين أرادها صورة كلية مركبة قائمة على التضافر والتكامل في صورة واحدة، وسيغدو به إلى حال أخرى لم يقصدها. فأنت إذا قلت في قول أبي طالب الرَّقّي:

وَكَأَنَّ أَجْرَامَ النُّجُومِ لَوَامِعًا
دُرَرٌ نُثِرْنَ عَلَى بِسَاطٍ أَزْرَقِ[1]

«كأن النجوم درر، وكأن السماء بساط أزرق، وجدت التشبيه مقبولاً معتادًا مع التفريق، فإنك تعلم بعد ما بين الحالتين، ومقدار الإحسان الذي يذهب من البين؛ وذلك أن المقصود من التشبيه أن يريك الهيئة التي تملأ النواظر عجبًا وتستوقف العيون، وتستنطق بذكر الله تعالى من طلوع النجوم مؤتلفة مفترقة في أديم السماء، وهي زرقاء زرقتها الصافية التي تخدع العيون، والنجوم تتلألأ وتبرق في أثناء تلك الزرقة، ومن لك بهذه الصورة إذا فرقت التشبيه، وأزلت عنه الجمع والتركيب؟ وهذا أظهر من أن يخفى»[2].

ويرى عبد القاهر أن أولى التشبيهات بأن يسمى «تمثيلاً» ما كان قائمًا على هذا الترابط بين عناصر الصورة التي تكاثرت أجزاؤها لكنها تشكل في مجموعها صورة واحدة قائمة على الوحدة والتكامل، وضرب لذلك مثلاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ

---

(١) أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الطبعة الثانية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ١/ ٢٤٤.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٩٣.

أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَـٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾[١].

يطلب عبد القاهر من قارئه أن يتأمل هذا القول من المولى عزّ وجلّ؛ ليرى «كيف كثرت الجمل فيه؟ حتى إنك ترى في هذه الآية عشر جمل إذا فُصِّلت. وهي وإن كان قد دخل بعضها في بعض حتى كأنها جملة واحدة، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صور الجمل معنا حاصلة تشير إليها واحدة واحدة. ثم إن الشبه منتزع من مجموعها، من غير أن يمكن فصْل بعضها عن بعض، وإفراد شطر من شطر، حتى أنك لو حذفت منها جملة واحدة من أي موضع كان، أخلّ ذلك بالمغزى من التشبيه. ولا ينبغي أن تُعدّ الجمل في هذا النحو بعدّ التشبيهات التي يُضم بعضها إلى بعض، والأغراض الكثيرة التي كل واحد منها منفرد بنفسه، بل بعدّ جمل تُنسَقُ ثانيةٌ منها على أولةٍ، وثالثة على ثانية. وهكذا، فإن ما كان من هذا الجنس لم تترتب فيه الجمل ترتيبًا مخصوصًا حتى يجب أن تكون هذه سابقةً وتلك تالية والثالثة بعدهما»[٢].

وهذا دالٌّ على العناية المنهجية بتكامل الصورة البيانية وتلاحم عناصرها، وأن انتزاع الشبه يجب أن يكون من مجموعها الكلي الذي تؤديه؛ لأن إغفال أي عنصر من عناصر الصورة مؤدٍّ إلى نقص في وحدتها، وبالتالي سيخرجها عن الصورة التي اقتضت الآية توطيدها. من هنا كانت جمل هذه الآية مترابطة ترابطًا يحيلها إلى ما يجعلها كأنها جملة واحدة، وهذا يشير في منهج عبد القاهر التحليلي إلى تضافر العلاقة ما بين الصورة البيانية وبين بنائها التركيبي الذي نتجت عنه.

يلاحظ في منهج عبد القاهر وهو يبحث الاستعارة عناية خاصة بالاستعارات التي حوت تقاربًا دلاليًا بين لفظ المستعار والمستعار له، فترى «معنى الكلمة المستعارة موجودًا في المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة، إلا أن لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص والقوة والضعف، فأنت تستعير لفظ الأفضل

---

(١) سورة يونس: ٢٤.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص١٠٩.

لما هو دونه»[١]، أي أن هناك اشتراكًا دلاليًا بين لفظي المستعار والمستعار له، فكلاهما من وادٍ دلالي واحد، وذلك كأنْ تستعير إحدى هذه الألفاظ للأخرى: «التفرق، التمزيق، التقطيع، النثر»، فكل هذه الألفاظ من وادٍ واحد، تجمعها دلالة تباعد الأشياء عن بعضها البعض إلا أن لكل لفظة خصوصية تجعلها مستعارة للأخرى.

لقد كان منهج عبد القاهر محتفيًا بهذا التقارب الدلالي الذي يلحظه في بعض الاستعارات، فعقد عدة صفحات في «أسرار البلاغة» تتبع فيها بعض شواهد هذه الاستعارات التي حوت ذلك التقارب.

من تلك الشواهد أن تستعير لفظ «الطيران» لـ «العدْو» أو «الجري» لغير ذي الجناح كما في حديث: «كلما سمع هيعة طار إليها»[٢] فاستعار صلى الله عليه وسلم الطيران لعدْو المجاهد مبالغة في التعبير عن سرعة استجابته للجهاد في سبيل الله تعالى رغبة في نيل الشهادة، ومعلوم أن «الطيران» و «العدو» كلاهما قطع للمسافة إلا أنه لما كان في الطيران فرط سرعةٍ استعير لـ «العدو».

ومن هذه الشواهد قول المتنبي:

نَثَرْتَهُمُ فَوْقَ الأُحَيْدِبِ نَثْرَةً
كَمَا نُثِرَتْ فَوْقَ العَرُوسِ الدَّرَاهِمُ[٣]

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٥.

(٢) رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال: «مِن خَيْرِ مَعَاشِ الناس لهم رَجُلٌ مُمْسِكٌ عِنَانَ فَرَسِهِ في سَبِيلِ اللَّهِ يَطِيرُ على مَتْنِهِ كُلَّمَا سمع هَيْعَةً أو فَزْعَةً طَارَ عليه يَبْتَغِي الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ مَظَانَّهُ أو رَجُلٌ في غُنَيْمَةٍ في رَأْسِ شَعَفَةٍ من هذه الشَّعَفِ أو بَطْنِ وَادٍ من هذه الأَوْدِيَةِ يُقِيمُ الصَّلاةَ وَيُؤْتِي الزَّكَاةَ وَيَعْبُدُ رَبَّهُ حتى يَأْتِيَهُ الْيَقِينُ ليس من الناس إلا في خَيْرٍ».
مسلم بن الحجاج النيسابوري، الصحيح، كتاب «الإمارة»، باب«فضل الجهاد والرباط»، رقم الحديث: (١٨٨٩)، ٣/ ١٥٠٣.

(٣) رواية الديوان: «فوق الأحيدب كله».

فاستعار لفظ «النثر» الذي يكون للأجسام الصغار كالدراهم والجواهر والحبوب «لتفرق» الأجسام الكبار؛ وذلك لغرض زيادة بيان تنكيل الممدوح بأعدائه، وتساقطهم على غير ترتيب ونظام، يقول عبد القاهر: «النثر في الأصل للأجسام الصغار، كالدراهم والدنانير والجواهر والحبوب ونحوها؛ لأن لها هيئة مخصوصة في التفرق لا تأتي في الأجسام الكبار؛ ولأن القصد «بالنثر» أن تجمع أشياء في كف أو وعاء، ثم يقع فعلٌ تتفرق معه دَفْعَةً واحدة، والأجسام الكبار لا يكون فيها ذلك، لكنه لما اتفق في الحرب تساقط المنهزمين على غير ترتيب ونظام، كما يكون في الشيء المنثور، عبر عنه بالنثر، ونسب ذلك الفعل إلى الممدوح؛ إذ كان هو سبب ذلك الانتثار، فالتفرق الذي هو حقيقة «النثر» من حيث جنس المعنى وعمومه، موجودٌ في المستعار له بلا شبهة»[1].

ويلاحظ في هذين الشاهدين وفي غيرهما من الشواهد التي وقف أمامها عبد القاهر لكشف التقارب الدلالي بين لفظي المستعار والمستعار له اقتصار تحليل عبد القاهر على بيان دلالة هذا التقارب في تأدية الاستعارة للغرض المراد، دون تحليل لمكونات السياق الأخرى الذي جاءت فيه الاستعارة، مع إدراكنا أن كشف دلالة هذا التقارب لدى عبد القاهر كان نابعًا من وعي سياقي، لكن بيانه عنه مستشفٌّ غير ظاهر في تلك التعليقات.

آخر ما يمكن أن نسجله حول منهج عبد القاهر وهو يحلل الصورة البيانية أن أغلب شواهده لها كانت من الشعر، أما تمثيله من القرآن الكريم فقد اقتصر على بضع شواهد لا يقارن عددها بكثرة ما أورده من شواهد شعرية.



ديوان أبي الطيب المتنبي، ٢/ ٣٥٩.

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص٥٧، ٥٨.

المبحث السادس

العناية التركيبية و السياقية

كثيرًا ما كان يردّد عبد القاهر بأن النظم ليس إلا توخي معاني النحو وأحكامه على وفق الأغراض التي يقصدها المتكلم، وأنه بهذا المعنى هو معدن البلاغة وجوهرها. فجميع عناصر البيان التصويرية والتركيبية هي جزء من مفهوم «النظم»، ولا يمكن لنا أن نتصور عنصرًا من هذه العناصر خارجًا عنه ومنفصلاً عن دائرته.

وإذا كنا في المباحث السابقة قد ركزنا على منهج عبد القاهر في تحليل بعض هذه العناصر التي تكوّن «النظم» فإننا في هذا البحث سنقصر الحديث على جانبين من جوانب تكوين النظم، هما العلائق التركيبية المكونة للكلام، والرؤية الكلية للبيان؛ لنرصد منهج عبد القاهر في تحليل هذين الجانبين والسمات التي ميّزت هذا المنهج في بحثه لهما.

يحدد عبد القاهر الوظيفة التركيبية للنظم بأنه لا اعتبار لنظم ولا ترتيب للكلمات «حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك. هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس»[1]. فمزية النظم كامنة في هذا التعالق بين الكلمات وارتباط بعضها ببعض، وهو ارتباط مبني على توخي المعاني النحوية الملائمة للغرض المراد التعبير عنه.

لذا كانت الكلمات في منهج عبد القاهر لا تتفاضل من حيث هي كلمات مفردة منعزلة عن التركيب والسياق، وإنما تكون قيمتها من خلال النظم «وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها»[2]. أي أن التركيب والسياق هما اللذان يمنحان الكلمة قيمة، والقول بأن هذه الكلمة بليغة وتلك لا، هو قول يجب أن

---

(١) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل للإعجاز، ص ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

يصدر من خلال هذا النظر الذي يراعي الكلمة وهي مجاورة لأخواتها متعالقة معها، أما الكلمة المفردة المجردة من هذه المجاورة فلا حسن لها ولا مزية ولا فضل إلا القول بأنها «مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أخف، وامتزاجها أحسن، ومما يكد اللسان أبعد»(١)، وليس هذا موضع التمايز الذي يُعنى به العقل البلاغي، حيث يكون مقياس التفاضل عنده نابعًا من الملاءمة التركيبية والمقتضى السياقي.

ولو كانت المفاضلة راجعة إلى الكلمة من حيث هي كلمة مفردة لما وجدتها «تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر، كلفظ «الأخدع» في بيت الحماسة:

تَلَفَّتُّ نَحْوَ الحَيِّ حَتَّى وَجَدْتُنِي
وَجِعْتُ مِنَ الإِصْغَاءِ لِيتًا وَأَخْدَعَا(٢)

وبيت البحتري:

وَإِنِّي وَإِنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الغِنَى
وَأَعْتَقْتَ مِنْ رِقِّ المَطَامِعِ أَخْدَعِي(٣)

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام:

يَا دَهْرُ قَوِّمْ مِنْ أَخْدَعَيْكَ، فَقَدْ
أَضْجَجْتَ هَذَا الأَنَامَ مِنْ خُرُقِكْ(٤)

فتجد لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكدير، أضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة، ومن الإيناس والبهجة»(٥). وهذا يدل على أنّ التركيب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٢) للصِّمَّة بن عبدالله القشيري.
أحمد بن محمد الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ٣/ ١٢١٨.
(٣) رواية الديوان: «شرف العلا». «ذل المطامع».
ديوان البحتري، ٢/ ١٢٤١.
(٤) ديوان أبي تمام، ٢/ ٤٠٥.
(٥) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٦، ٤٧.

والسياق هما اللذان يمنحان الكلمات جمالاً، ولو كانت الكلمة بمفردها موضع التمايز لما حسنت كلمة «الأخدع» في بيت الحماسة والبحتري، وثقلت في بيت أبي تمام، بل كان يجب إما أن تحسن دومًا وإما أن تثقل دومًا.

ولولا هذه العلائق التركيبية لفقدت الكلمات نظام الارتباط فيما بينها، فهي أساس الترتيب بين ما قُدم منها وما أُخِر، فقول امرئ القيس:

* قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِل *[1]

جاء على هذا الترتيب وفقاً لما اقتضته معاني النحو المتوخاة فيما بين كلماته، وذلك « كون (نبك) جوابًا للأمر، وكون (من) مُعَدِّية له إلى (ذكرى)، وكون (ذكرى) مضافة إلى (حبيب)، وكون (منزل) معطوفًا على (حبيب)» [2]. ولو أفقدت قول امرئ القيس هذا الترتيب المبني على هذه الروابط التركيبية كأن تقول: (منزل قفا ذكرى من نبك حبيب) لأخرجته «من كمال البيان، إلى مجال الهذيان. نعم، وأسقطت نسبته من صاحبه، وقطعت الرحم بينه وبين منشئه، بل أحلت أن يكون له إضافة إلى قائل، ونسب يختص بمتكلم»[3].

فبسبب من توخي معاني النحو في ترتيب الكلمات وربط بعضها ببعض على وفق الغرض المقصود كانت نسبة البيان إلى صاحبه. فنسبة البيان إلى صاحبه في منهج عبد القاهر التحليلي مرتكزة على هذا التوخي في ترتيب الكلمات؛ إذ لولاه لاستوى عمل الشاعر مع عمل الحاكي أو الراوي الذي ينقل ما قال الشاعر. يقول عبدالقاهر: «والنظم والترتيب في الكلام كما بينا، عمل يعمله مؤلف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة فيتوخي فيها ترتيبًا يحدث عنه ضروب من النقش والوشي. وإذا كان الأمر كذلك، فإنا إن تعدينا بالحكاية الألفاظ إلى النظم والترتيب، أدى ذلك إلى المحال، وهو أن يكون المنشِد شعر

---

(١) ديوان امرئ القيس، ص ٨.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٦٣.

(٣) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٥.

امرئ القيس، قد عمل في المعاني وترتيبها واستخراج النتائج والفوائد، مثلَ عمل امرئ القيس، وأن يكون حاله إذا أنشد قوله:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ
وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكَلْكَلِ[1]

حال الصائغ ينظر إلى صورة قد عملها صائغ من ذهب له أو فضة، فيجيء بمثلها من ذهبه وفضته. وذلك يخرج بمرتكبٍ إن ارتكبه، إلى أن يكون الراوي مستحقًّا لأنْ يوصف بأنه: «استعار » و« شبّه »، وأنْ يجعل كالشاعر في كل ما يكون به ناظمً، فيقال: إنه جعل هذا فاعلاً، وذاك مفعولاً، وهذا مبتدأ، وذاك خبرًا، وجعل هذا حالاً، وذاك صفة، وأنْ يقال: (نفي كذا) و(أثبت كذا)، و(أبدل كذا من كذا). و(أضاف كذا إلى كذا)، وعلى هذا السبيل، كما يقال ذاك في الشاعر. وإذا قيل ذلك، لزم منه أنْ يقال فيه: (صدق، وكذب)، كما قال في المحكيّ عنه، وكفى بهذا بعدًا وإحالة. ويَجمع هذا كله، أنه يلزم منه أنْ يقال: (إنه قال شعرًا)، كما يقال فيمن حكى صنعة الصائغ في خاتم قد عمله: (إنه قد صاغ خاتمًا)»[2].

إنّ هذا المنهج القائم على النظم العلائقي في تكوين الكلام يراعي خصوصية التركيب والغرض القائم به، بحيث يؤدي كل تركيب غرضًا خاصًّا لا يؤديه أي تركيب آخر، وأنّ أي تغيير في هذا التركيب هو تغيير في المعنى الذي يحمل؛ لذلك - ووفقاً لهذا المنهج في مراعاة الخصوصية البيانية لكل عبارة - فإنه لا يمكن أن تتوارد العبارتان على معنى واحد، قد تشترك العبارتان في الغرض العام أو المعنى العام، أما أن تؤدي العبارة الأخرى خصوصية المعنى الذي أدته العبارة الأولى فذلك مما لا يقع؛ «لأنه لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر، فتؤدّيه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من

---

(١) يروى في الديوان: «تمطى بجوزه».
ديوان امرئ القيس، ص ١٨.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٥٩، ٣٦٠.

تلك، لا يخالفه في صفة ولا وجه ولاأمر من الأمور. ولايغرّنك قول الناس: (قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه)، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول، حتى لا تعقل ههنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك كالسوارين والشّنفين، ففي غاية الإحالة، وظن يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة»[1].

وهذا يعني أنّ النظر البلاغي الذي أراد عبدالقاهر توطيده هو نظر يراعي دقائق التراكيب فيما تؤديه من دلالات تجعل كل تركيب قائمًا بدلالة واحدة مناطة به، والوقوع على هذه الفوارق، وتمييز هذه الدقائق هو مهمة المحلل البلاغي الذي يتجاوز بعمله حدود الإجمال إلى حدود التفصيل والخصوصية في فحص هذه التراكيب وبيان تمايز كل منها.

لذلك كان البحث البلاغي خطوة أبعد من البحث النحوي، فإذا كان النحوي مهتمًا ببيان المواقع النحوية للكلمات، فإن مهمة البلاغي هي الكشف عن أسرار هذه المواقع، وعن مدى وفائها بالدلالات المرادة؛ لذلك ترى النحويين في حديثهم عن (ما) المتصلة بـ (إنّ) «لا يزيدون في أكثر كلامهم على أنها كافة»[2]، أما البلاغي فيتجاوز ذلك إلى البحث عن الفقه الدلالي لاتصال (ما) بـ (إنّ) وعن المقتضى السياقي الذي استوجب ذلك، وهذا ما جعل عبد القاهر يكتب فصلاً عن القصر بـ (إنما).

إنّ العلم بالمواقع الإعرابية علم مشاع قد يتوارد عليه الكثيرون، لكن الكشف عن أسرار هذه المواقع تبقى مهمة مناطة بالمحلل البلاغي مقصورة عليه، وهذا ما دعا عبد القاهر إلى القول؛ بأنّ «العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية. فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع أو

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

المفعول النصب، والمضاف إليه الجر، بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك، العلم بما يوجب الفاعلية للشيء، إذا كان إيجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ [(١)] وكقول الفرزدق:

* سَقَتْهَا خُرُوقٌ فِي المَسَامِعِ *[(٢)]

وأشباه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يدق، ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علمًا بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب»[(٣)].

وعندما يتسع مفهوم «النظم» عند عبدالقاهر ليشمل رؤية كلية للبيان فإنه يتخذ عدة مستويات:

أول هذه المستويات ما لا يتبين حسنه حتى تأتي على القطعة بكاملها، فجمال هذا المستوى يسير من الجزء إلى الكل حتى يتم تشكيله، أي هي نظرة تُعنى بالجزء لغرض الكل، يقول عبد القاهر عن هذا المستوى: «ما أنت ترى المزية في نظمه والحسن، كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضم بعضها إلى بعض حتى تكثر في العين، فأنت لذلك لا تُكْبِر شأن صاحبه، ولا تقضي له بالحذق والأستاذية وسَعَة الذرع وشدة المُنَّة، حتى تستوفي القطعة وتأتي على عدة أبيات»[(٤)]. وضرب لهذا المستوى مثلاً بقول البحتري:

بَلَوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى
فَمَا إنْ رَأَيْنَا لِفَتْحٍ ضَرِيبًا

---

(١) سورة البقرة: ١٦.

(٢) ليس في ديوان الفرزدق. ومنسوب إليه في:
أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، ١/ ١٠١.

(٣) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٣٩٥، ٣٩٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٨.

هُــوَ المَــرْءُ أَبْــدَتْ لَــهُ الحَادِثَــا
تُ عَزْمًــا وَشِــيكًا وَرَأْيًــا صَــلِيبًا
تَنَقَّــلَ فِــي خُلُقَــيْ سُــؤْدَدٍ
سَمَاحًا مُرَجًّى وَبَأْسًا مَهِيبًا
فَكَالــسَّيْفِ إِنْ جِئْتَــهُ صَــارِخًا
وَكَــالبَحْرِ إِنْ جِئْتَــهُ مُــسْتَثِيبًا[1]

وقد قدم عبد القاهر تحليلاً لهذه الأبيات قائما على كشف عناصر النظم التي قامت عليها الأبيات في بنائها، فهو يرى أن ليس من سبب لاستحساننا لهذه الأبيات واهتزاز النفوس عند تلقيها إلا أنّ الشاعر «قدّم وأخّر، وعرّف ونكّر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطّف موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيلة»[2]. وهذا وصف عام للأبنية اللغوية التي جاءت عليها الأبيات، يبدأ بعده عبدالقاهر في إيضاح مواقع هذه الأبنية التي ذكرها في الأبيات. وهذا منهج في التحليل قائم على الانتقال من الإجمال إلى التفصيل، ومن العموم إلى التخصيص. يقول عبدالقاهر محددًا مواقع تلك الأبنية في الأبيات: «أفلا ترى أنّ أول شيء يروقك منها قوله: (هو المرء أبدت له الحادثات)، ثم قوله: (تنقل في خلقي سؤدد) بتنكير (السؤدد) وإضافة (الخلقين) إليه، ثم قوله: (فكالسيف) وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ؛ لأنّ المعنى لا محالة: فهو كالسيف، ثم تكريره (الكاف) في قوله: (وكالبحر)، ثم أنْ قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطًا جوابه فيه، ثم أنْ أخرج من كل واحد من الشرطين حالاً على مثال ما أخرج من الآخر، وذلك قوله: (صارخا) هناك و (مستثيبا) ههنا؟ لا ترى حسنًا تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عددتُ، أو ما هو في حكم ما عددت، فاعرف ذلك»[3].

---

(١) ديوان البحتري، ٢/ ١٥١

(٢) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٨٥

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٥، ٨٦

وعلى الرغم من هذا التحديد الذي يقدمه عبد القاهر لمواقع الأبنية اللغوية وعناصر النظم التي قامت عليها الأبيات إلا أنه ظل تحديدًا للأبنية اللغوية غير مشفوع ببيان الأسرار البلاغية الكامنة خلف استخدام هذه الأبنية وتوظيف تلك العناصر، بل ظل منهجه في تحليل الأبيات متوقفًا عند بيان تلك الأبنية دون كشف أسرار الجمال في سبب استخدام الشاعر لها.

وذات الشيء يظهر في تحليله لأبيات إبراهيم بن العباس:

فَلَوْ إذْ نَبَا دَهْرٌ، وَأُنْكِرَ صَاحِبٌ، ... وَسُلِّطَ أَعْدَاءٌ، وَغَابَ نَصِيرُ

تَكُونُ عَنِ الأَهْوَازِ دَارِي بِنَجْوَةٍ ... وَلَكِنْ مَقَادِيرٌ جَرَتْ وَأُمُورُ

وَإِنِّي لأَرْجُو بَعْدَ هَذا مُحَمَّدًا ... لأَفْضَلِ مَا يُرْجَى أَخٌ وَوَزِيرُ[1]

يقول عبد القاهر معلقًا على هذه الأبيات: «فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقد السبب في ذلك، فتجده إنما كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو (إذ نبا) على عامله الذي هو (تكون)، وأن لم يقل: فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر، ثم أن قال (تكون)، ولم يقل: (كان)، ثم أن نكّر الدهر، ولم يقل: (فلو إذ نبا الدهر)، ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى به من بعد، ثم أنْ قال: (وأنكر صاحب) ولم يقل: وأنكرت صاحبًا، لا ترى في البيتين الأوّلين شيئًا غير الذي عددته لك تجعله حسنًا في (النظم)، وكله من معاني النحو كما ترى»[2].

صحيح أنّ منهج عبد القاهر في تحليل هذه الأبيات قائم على بيان المعاني النحوية والعناصر النظمية التي جاءت عليها، إلا أنه ظل بيانًا لم يردف بكشفٍ عن الأسرار

---

(١) ديوان إبراهيم بن العباس الصولي، ضمن «الطرائف الأدبية» لعبد العزيز الميمني، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص ١٣٢.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٨٦.

البلاغية وراء استخدام هذه المعاني وتلك العناصر، متوقفًا تحليله على تحديدها غير متجاوز إلى بيان أسرار الجمال الكامنة وراءها.

أما المستوى الثاني من مستويات النظم لدى عبد القاهر ما لا يحتاج لكي تعرف جماله وبلاغته إلى استقراء لكامل القطعة، بل إنْ كان القارئ مميزًا لطبقات الكلام فسيعرف بمجرد قراءة جزء أو بيت أنّ صاحب هذا القول من ذوي البيان الرفيع، يقول عبد القاهر عن هذا المستوى: «ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه دَفْعَة، ويأتيك منه ما يملأ العيب ضربة، حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل، وموضعه من الحذق، وتشهد له بفضل المنة وطول الباع، وحتى تعلم، إنْ لم تعلم القائل، أنه من قيل شاعر فحل، وأنه خرج من تحت يد صَنَاع، وذلك ما إذا أنشدته وضعت فيه اليد على شيء فقلت: هذا، هذا! وما كان كذلك فهو الشعر الشاعر، والكلام الفاخر، والنمط العالي الشريف، والذي لا تجده إلا في شعر الفحول البُزّل، ثم المطبوعين الذين يُلهمون القول إلهامًا»[1].

ولا يعني هذا أنّ منهج عبد القاهر في هذا المستوى ملغٍ للرؤية الكلية للبيان، كل ما في الأمر أنّ حسن شواهد هذا المستوى يظهر جليًّا منذ مباشرة القراءة لها دون تقليل من قيمة القراءة الكلية، وأهمية التحليل الذي يشمل البناء التام للبيان.

وقد ضرب عبد القاهر لهذا المستوى ثمانية شواهد، كان يعلق على كل شاهد تعليقًا مختصرًا يركّز فيه على تأمل عنصر ما في الشاهد، كتأمل (الفاء) في قول الشاعر:

ثَمَنَّانَـــــا لِيَلْقَانَـــــا بِقَـــــوْمٍ
ثَخَـــالُ بَيَـــاضَ لأمِهِـــمُ الـــسَّرَابَا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٨، ٨٩

(فَقَـــدْ) لاقَيْتَنَـــا فَرَأَيْـــتَ حَرْبًـــا
عَوَانًـــا تُمْنَـــعُ الـــشَّيْخَ الـــشَّرَابَا[1]

والفصل والاستئناف في قول ابن الدمينة:

أبِينِـــي أفِـــي يُمْنَـــى يَـــدَيكِ جَعَلْتِنِـــي
فَـــأفْرَحَ، أمْ صَـــيَّرْتِنِي فِـــي شِـــمَالِكِ
أبِيـــتُ كَـــأنِّي بَـــينَ شِـــقَّين مِـــنْ عَـــصًا
حِـــذَارَ الـــرَّدَى، أو خِيفَـــةً مِـــنْ زِيَالِـــكِ
تَعَالَلْـــتِ كَـــي أشْـــجَى، وَمَـــا بِـــكِ عِلَّـــةٌ،
(تُرِيـــدِينَ قَتْلـــي قَـــدْ ظَفِـــرْتِ بِـــذَلِكِ)[2]

والتنكير في قول أبي دُؤَاد:

وَلَقَـــدْ أغْتَـــدِي يُـــدَافِعُ رُكْنِـــي
أحْـــوَذِيٌّ ذُو مَيْعَـــةٍ إضْـــرِيجُ
سَـــلْهَبٌ شَـــرْجَبٌ كَـــأنَّ (رِمَاحًـــا)
حَمَلَتْـــهُ، وَفِـــي الـــسَّرَاةِ دُمُـــوجُ[3]

والإشارة والتعريف في قول ابن البواب:

---

(١) للصحابي زياد بن حنظلة التميمي.

يروى البيت الثاني: فَقَدْ لاقَيْتَنَا فَأريتَ يَوْمًا * عمَاسًا يَمْنَعُ الشَّيْخَ الشَّرَابَا.

انظر: أبو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي الأندلسي، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد كمال الدين عز الدين علي (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧هـ)، ٤/ ٧٥.

(٢) البيت الأول فحسب موجود في الديوان.

ديوان ابن الدمينة، صنعة: أبي العباس ثعلب و محمد بن حبيب، تحقيق: أحمد راتب النفاخ، (القاهرة: دار العروبة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م)، ص ١٧

(٣) أبو محمد بن قتيبة، المعاني الكبير في أبيات الحماسة، الطبعة الأولى، (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م)، ١/ ١٥٩

أَئِيْتُـــكَ عَائِـــذًا بِـــكَ مِنـــ
ـــكَ لَمَّـــا ضَـــاقَتِ الحِيَـــلُ
وَصَـــيَّرَنِي هَـــوَاكَ وَبِـــي
لِحِينِـــي يُـــضْرَبُ المَثَـــلُ
فَـــإِنْ سَـــلِمَتْ لَكُـــمْ نَفْـــسِي
فَمَـــا لاقَيْتُـــهُ جَلَـــلُ
وَإِنْ قَتَـــلَ الهَـــوَى رَجُـــلاً
(فَـــإِنِّي ذَلِـــكَ الرَّجُـــلُ)[1]

وكأن في تركيز عبد القاهر على هذا العنصر أو ذاك إشارة إلى أنّ هـذا العنـصر يمثل مركز الجمال المحوري في الشاهد؛ لذلك جاء حثّه على تأمله تأملاً غـير مفـصول عن سياقه الوارد فيه.

أما المستوى الثالث من مستويات النظم لدى عبد القاهر فهـو مـا سمّـاه بـالنمط العالي والباب الأعظم. يعد هذا المستوى أعلى مستويات تلاحم النظم وترابطه عنـد عبد القاهر؛ لأنّ في هذا المستوى «تتحـد أجـزاء الكـلام ويـدخل بعـضها في بعـض، ويشتد ارتباط ثانٍ منها بأوّلٍ، وأنْ تحتاج في الجملة إلى أنْ تضعها النفس وضعًا واحدًا، وأنْ يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ههنا في حال مـا يـضع بيساره هنـاك. نعم، وفي حال ما يُبْصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعـد الأوّلـين»[2]. أي أنّ الكـلام يترابط في هذا المستوى ترابطًا يجعل فصل أي جزء من أجزاء الكلام مؤدٍّ إلى خلـل في وحدته وتماسكه، فكل كلمة فيه مبنية على الأخرى ومتداخلة معهـا، والأمـر كـذلك فيما يتعلق بترابط الجملة مع الجملة، والفقرة مع الفقرة، حتى يتحد بناء البيان الكلي. وهذا دليل على أنّ دعوة منهج عبد القاهر في التحليل تتجاوز العناية الجزئية إلى عناية أشمل تسع الوحدة الكلية للبيان في ترابطها وتماسكها.

---

(١) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٦/ ١٦٨.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٩٣.

ورأى عبد القاهر أن من طرائق هذا المستوى التي تؤدي إلى هذا الاتحاد والتلاحم بين أجزاء الكلام، المزاوجة بين معنيين في الشرط والجزاء[١]، كقول البحتري:

إذَا مَـا نَهَـى النَّـاهِي فَلَـجَّ بِـيَ الهَـوَى
أصَـاخَتْ إلَـى الوَاشِـي فَلَـجَّ بِهَـا الهَجْـرُ[٢]

وقوله:

إذَا احْتَرَبَـتْ يَوْمًـا فَفَاضَـتْ دِمَاؤُهَـا
تَـذَكَّرَتِ القُرْبَـى فَفَاضَـتْ دُمُوعُهَـا[٣]

ومن تلك الطرائق (التقسيم)، خاصة إذا جمعت ما قسمت قبل[٤]، كقول حسان رضي الله عنه:

قَـوْمٌ إذَا حَـارَبُوا ضَـرُّوا عَـدُوَّهُمُ
أوْ حَـاوَلُوا النَّفْـعَ فِـي أشْـيَاعِهِمْ نَفَعُـوا

سَـجِيَّةٌ تِلْـكَ مِـنْهُمْ غَيْـرُ مُحْدَثَـةٍ
إنَّ الخَلائِـقَ، فَـاعْلَمْ، شَـرُّهَا البِـدَعُ[٥]

والملاحظة على تمثيل عبد القاهر لهذا المستوى هو إشارته المختصرة إلى تلك الطرائق وإيراد شواهدها دون أنْ يشفع هذه الشواهد بتحليل أكثر تفصيلاً للكيفية التي تم فيها هذا الاتحاد والترابط في تلك الشواهد.

وإذا كان مبحث (الفصل والوصل) عند عبد القاهر يتناول في جانب منه ترابط الجملة مع الجملة، فإنّ هناك جانبًا آخر قد تناوله هو ألصق ما يكون بهذا المستوى الثالث من مستويات النظم -الذي سماه بالنمط العالي والباب الأعظم- المعنيّ بالاتحاد الكلي والترابط البياني. هذا الجانب لا يقتصر على عطف جملة على جملة

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢) ديوان البحتري، ٢/ ٨٤٤.

(٣) ديوان البحتري، ٢/ ١٢٩٩.

(٤) انظر: عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٩٤.

(٥) ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: د.سيد حنفي حسنين، (مصر: دار المعارف)، ص٢٣٨.

وإنما يعمد «إلى جملتين أو جمل فتعطف بعضًا على بعض، ثم تعطف مجموع هذي على مجموع تلك»[(١)]، أي تكون هناك جملة رئيسية تليها جمل فرعية تعطف عليها، ثم تأتي جملة رئيسية أخرى تليها كذلك جمل فرعية تعطف عليها، ثم يكون العطف الأكبر بأنْ تعطف الجملة الرئيسية الثانية بما حوته من جمل على الجملة الرئيسية الأولى بما حوته من جمل كذلك. وهذا ما قصده عبدالقاهر حين أشار إلى عطف مجموع هذي على مجموع تلك.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ۝ وَلَـٰكِنَّآ أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ ٱلْعُمُرُ ۚ وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا وَلَـٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾[(٢)].

فقد عطفت جملة (وما كنت ثاويًا في أهل مدين) وما حوته من جمل على جملة (وما كنت بجانب الغربي) وما حوته من جمل؛ لأنك «لو جريت على الظاهر فجعلت كل جملة معطوفة على ما يليها، منع منه المعنى. وذلك أنه يلزم منه أنْ يكون قوله: (وما كنت ثاويًا في أهل مدين) معطوفًا على قوله: (فتطاول عليهم العمر)، وذلك يقتضي دخوله في معنى (لكن)، ويصير كأنه قيل: (ولكنك ما كنت ثاويًا). وذلك ما لا يخفي فساده. وإذا كان كذلك، بان منه أنه ينبغي أنْ يكون قد عطف مجموع (وما كنت ثاويًا في أهل مدين) إلى (مرسلين) على مجموع قوله: (وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر) إلى قوله: (العمر)»[(٣)].

وبهذا يتضح لنا مدى العناية المنهجية التي أولاها عبد القاهر للرؤية الكلية السياقية للبيان، التي تنظر إلى البيان وحدة متكاملة كل عنصر فيها يكمل جانباً من جوانبها، وأنّ إغفال واحد منها مؤدٍّ إلى نقص في بنائها وتكاملها. وقد حرص

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٤٥.

(٢) سورة القصص: ٤٤، ٤٥.

(٣) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٤٧.

عبد القاهر على ترسيخ هذه النظرة الكلية السياقية في أكثر من موطن، ورأى أنّ تحليلك للبيت الشعري يجب ألا يكون مفصولاً عن الأبيات المجاورة له؛ لأنّ «البيت إذا قطع عن القطعة كان كالكعاب تفرد عن الأتراب، فينظر فيها ذل الاغتراب، والجوهرة الثمينة مع أخواتها في العقد أبهى في العين، وأملأ بالزين، منها إذا أفردت عن النظائر، وبدت فذة للناظر»(١).

وتستبين هذه العناية الكلية عند تحليل عبد القاهر للمعاني النحوية ومواقعها في سورة كاملة، هي سورة «الفاتحة». يقول عبد القاهر: «وجملة الأمر، أنّ (النظم) إنما هو أنّ (الحمد) من قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾(٢) مبتدأ، و (لله) خبره، و(ربّ) صفة لاسم الله تعالى ومضاف إلى (العالمين) و(العالمين) مضاف إليه، و (الرحمن الرحيم) صفتان كالرب، و(مالك) من قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾(٣) صفته أيضًا، ومضاف إلى يوم. و(يوم) مضاف إلى (الدين)، و (إياك) ضمير اسم لله تعالى، وهو ضمير يقع موقع الاسم إذا كان الاسم منصوبًا، معنى ذلك أنك لو ذكرت اسم الله مكانه لقلت: (الله نعبد)، ثم إنّ (نعبد) هو المقتضي معنى النصب فيه، وكذلك حكم (إياك نستعين). ثم إنّ جملة (إياك نستعين) معطوف بالواو على جملة (إياك نعبد)، و(الصراط) مفعول، و(المستقيم) صفة للصراط، و(صراط الذين) بدل من (الصراط المستقيم)، و(أنعمت عليهم) صلة للذين، و(غير المغضوب عليهم) صفة (الذين)، و(الضالين) معطوف على (المغضوب عليهم)»(٤).

والذي نود تسجيله هنا، أن ما حاولنا رصده في منهج عبد القاهر من عناية كلية بالبيان، كان في واقعه التحليلي دائرًا في سياق بناء الجملة من كلمات، أو بناء

---

(١) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٠٦.

(٢) سورة الفاتحة: ٢، ٣.

(٣) سورة الفاتحة: ٤.

(٤) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٥٢، ٤٥٣.

الفقرة من جمل، أما سياق بناء الفصول من فقرات وبناء النص من فصول فقد ظلت دعوة في منهج عبد القاهر لا نجد لها حضورًا في بيانه التحليلي على ما ساقه من شواهد بيانية.

بقي أن أقول: بأن تحليله للمعاني النحوية في سورة (الفاتحة) لم يبن فيه عن الأسرار البلاغية الكامنة وراء التعبير بها وكيفية اقتضاء السياق لها، بل توقف تحليله لها عند تحديد مواقعها فحسب.

هذا ما كان يجري في تحليله لكثير من الأساليب البلاغية التي يشير إليها دونما إبانة عن أسرارها، من ذلك – على سبيل التمثيل – أسلوب «الحذف» الذي احتفى به كثيرًا، ومثّل له بكثير من الشواهد محدِّدًا فيها مواقع الحذف دون بيان للسرّ الجمالي لهذا الحذف. من ذلك قول الشاعر:

اعتَادَ قَلْبَكَ مِنْ لَيْلَى عَوَائِدُهُ
وَهَاجَ أَهْوَاءَكَ المَكْنُونَةَ الطَّلَلُ

رَبْعٌ قَوَاءٌ أَذَاعَ المُعْصِرَاتُ بِهِ
وَكُلُّ حَيْرَانَ سَارٍ مَاؤُهُ خَضِلُ[1]

يقول عبد القاهر معلقًا على هذا الشاهد: «أراد، (ذاك ربع قواء أو هو ربع)»[2].

ومن ذلك قول ذي الرُّمة:

دِيَارَ مَيَّةَ إذْ مَيٌّ تُسَاعِفُنَا
وَلا يُرَى مِثْلُهَا عُجْمٌ وَلا عَرَبُ[3]

---

(١) – البيتان دون نسبة في: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(سيبويه)، الكتاب، الطبعة الرابعة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ١/ ٢٨١.

– وهما منسوبان إلى عمر بن أبي ربيعة –وليسا في ديوانه– مع خلاف في رواية البيت الأول:

اعْتَادَ قَلْبَكَ مِنْ سَلْمَى عَوَائِدُهُ * وَهَاجَ أَحْزَانَكَ المَكْنُونَةَ الطَّلَلُ

في: عبد القادر بن عمر البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، الطبعة الأولى، تحقيق: عبدالعزيز رباح، أحمد يوسف دقاق، (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٣٩٨هـ/ ١٩٨٠م)، ٧/ ٢٦٦، ٢٦٧.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ١٤٦.

(٣) ديوان ذي الرمة، ١/ ٢٣.

يقول عبد القاهر عن هذا الشاهد: «أنشده بنصب (ديار)، على إضمار فعل، كأنه قال: اذكر ديارَ ميّة»[1].

وكان في أحايين أخرى يذكر شواهد الحذف دونما تحديد لموقعه. كقول الشاعر:

هُـمُ حَلُّـوا مِـنَ الـشَّرَفِ المُعَلَّـى
وَمِـنْ حَـسَبِ العَـشِيرَةِ حَيْـثُ شَـاؤُوا
بُنَـاةُ مَكَـارم وَأُسَـاةُ كَلْـم
دِمَـاؤُهُمْ مِـنَ الكَلَـبِ الـشِّفَاءُ[2]

والملاحظ على هذه الشواهد وغيرها من شواهد الحذف التي ذكرها عبدالقاهر أنها كانت من الأدب الرفيع، حدَّد مواقع الحذف في بعضها وفي البعض الآخر لم يحدِّد. وكما ذكرنا فإنه لم يبن عن الأسرار البلاغية الكامنة وراء هذا الحذف، فهل كان عبد القاهر يعوّل في ذلك على قارئه النوعي وحاسته الذوقية في استكشاف هذه الأسرار والوقوف عليها، لذلك اختار هذه الشواهد الرفيعة دونما تعليق. هل كان عبد القاهر في كل مواطن الجمال التي يشير إليها - في تراثه البلاغي - يضع يدك أيها القارئ على معدن الحسن ثم لا يستخرجه كيما تستمع أنت باستخراجه، و فَتَحَ الطريق لك لتسير فيه أنت على قدميك لامحمولا على ظهر غيرك، فإنك إن فعلت، فقد فتحت على قلبك فيوض الأريحية.

ثم نخلص من كل ذلك إلى أنّ من السمات التي وضحت في منهج عبدالقاهر أنه كان كثيرًا ما يمثّل حتى غدت شواهده في كثير من الأحيان مادة لمن جاء بعده من البلاغيين، لكنه كان قلّما يحلل ما يمثّل به؛ مما أدى إلى تفاوت في المنهج لديه بين

(١) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ١٤٧.

(٢) لأبي البرج القاسم بن حنبل.

أحمد بن محمد الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ٤/١٦٥٨، ١٦٥٩.

المستوى التنظيري والمستوى التطبيقي في التحليل والإبانة عن الأسرار الكامنة وراء الأساليب البلاغية التي تحتويها تلك الشواهد[١].

ذكرنا في مبحث «قيم الصورة البيانية» بأنَّ أغلب استشهادات عبد القاهر للصورة كانت من الشعر. وفي حقيقة الأمر، أنَّ هذا ليس بمقصور على الصورة، بل إنَّ جل تمثيل عبد القاهر لما طرحه من أفكار و قضايا بلاغية كان من الشعر، وأنَّ تمثيله من القرآن الكريم قليل جدا لا يقارن بكثرة ما أورده من شواهد شعرية. إذا وضعنا هذا في سياق تسمية عبد القاهر لكتابه المختص بالإعجاز القرآني بـ«دلائل الإعجاز»، وعلمنا من ذلك أن عبد القاهر كان على وعي بأنه لم يضع كتابا في الإعجاز وإنما كل ما قصده أنْ يضع لنا كتابا يدل على طريق الإعجاز لا الإعجاز نفسه - فنظرية النظم وما حوته من عناصر و أبواب، كل هذه المباحث حديثٌ عن الطريق إلى معرفة الإعجاز لا الإعجاز ذاته - فإننا يمكن أنْ نفهم: لماذا أكثر عبد القاهر من الاستشهاد بالشعر، فكأنَّ منهجه يرى أنَّ من أهم الطرق التي تدلك على الإعجاز وتقف بك عليه هو فقه الشعر وما حواه من أسرار وأحوال وتراكيب؛ لأنَّ من وعَى الشعر وعرف مقداره وحدوده، أمكن له أن يوازن بين الشعر والقرآن الكريم، فيقف على حجم الفارق بين البيان البشري البليغ وعظمة البلاغة القرآنية وعَجْزِ البشر عن مجاراتها أو مقاربتها. يؤيد ذلك عند من يرى بأنَّ كتاب «أسرار البلاغة» كان أسبق تأليفًا من كتاب «دلائل الإعجاز»، أي أنَّ عبد القاهر رأى أنَّ من لوازم الطريق إلى معرفة الإعجاز القرآني الوعي بالشعر العربي؛ لذا خلا كتابه الأول من أية كلمة عن الإعجاز وجاء حديثا عن الشعر وأحواله وخصائصه.

هذه المعرفة بالشعر كان لابد أنْ يعضدها معرفة واسعة بالنحو العربي في طريق معرفة الإعجاز القرآني طالما كانت «المعاني النحوية» هي عصب نظرية النظم الدالة على الإعجاز القرآني.

---

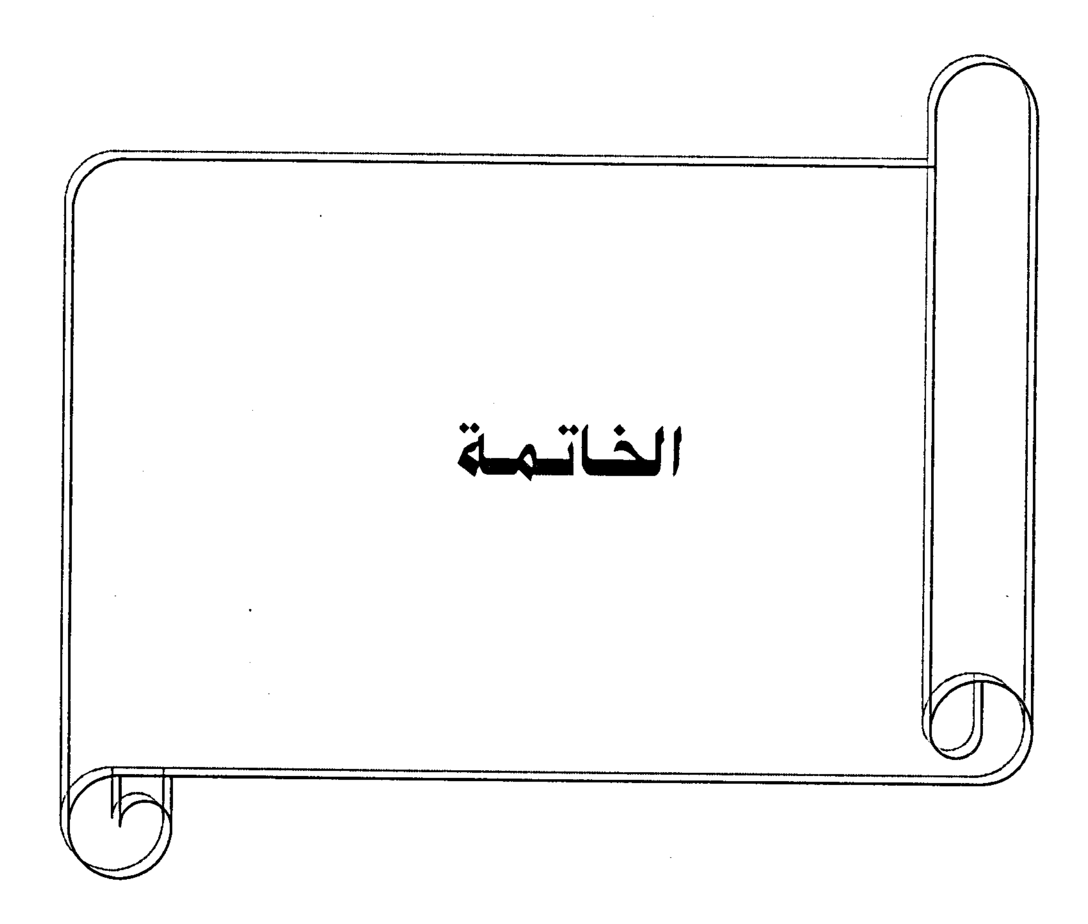
(١) كنا بصدد إفراد مبحث عن (المتلقي) في منهج عبدالقاهر التحليلي والأثر الذي يحدثه البيان في نفسه، لولا أنْ تناولنا ذلك في دراسة مستقلة.

- انظر في ذلك: عبدالله عبد الرحمن بانقيب، البلاغة والأثر النفسي «دراسة في تراث عبد القاهر الجرجاني»، رسالة ماجستير، (مكة المكرمة: كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

لذلك كله كان العلم بالشعر والعلم بالنحو أهم طريقين في منهج عبدالقاهر يدلان على الإعجاز القرآني، وبسبب من هذا الموقف المنهجي نعلم دافعَ تصدير عبد القاهر كتابه «دلائل الإعجاز» بالحديث عن منزلة العلم بالشعر والعلم بالنحو، ونعلم سبب شن حملته على من زهّد في هذين العلمين وكتابته فصلين في الرد على ذلك. فهو يرى أن هذا التقليل من قيمة هذين العلمين مُخِلٌ بمعرفة الطريق الدالّ على الإعجاز القرآني، وواقعٌ بصاحبه في الجهالة العظيمة في معرفة كيف كان القرآن الكريم حجة الله تعالى التي أظهرها على يد نبيه ﷺ. يقول عبد القاهر عن ذلك: «وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حدٍّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يُطْمَح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصاد عن ذلك صادًّا عن أنْ تعرف حجة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويُقْرِئوه، ويصنع في الجملة صنيعا يؤدي إلى أن يقل حفّاظه والقائمون به والمقرئون له. ذاك لأنا لم نُتعبد بتلاوته وحفظه، والقيام بأداء لفظه على النحو الذي أنزل عليه، وحراسته من أن يغير و يبدل، إلا لتكون الحجة به قائمة على وجه الدهر، تعرف في كل زمان، ويُتوصل إليها في كل أوان، ويكون سبيلها سبيل سائر العلوم التي يرويها الخلف عن السلف، ويأثُرها الثاني عن الأول، فمن حال بيننا وبين ما له كان حفظنا إياه، واجتهادنا في أن نؤديه ونرعاه، كان كمن رام أن يُنْسيناه جملة، ويذهبه من قلوبنا دَفْعة، فسواء من منعك الشيء الذي تنتزع منه الشاهد والدليل، ومن منعك السبيل إلى انتزاع تلك الدلالة، والاطلاع على تلك الشهادة، ولا فرق بين من أعدمك الدواء الذي تستشفي به من دائك، وتستبقي به حشاشة نفسك، وبين من أعدمك العلم بأن فيه شفاء، وأن لك فيه استبقاء»[1].



(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٨، ٩


الخاتمة

الخاتمة

قام هذا البحث بدراسة منهج التحليل البلاغي لدى خمسة من علماء الإعجاز هم: الرماني، والخطابي، والباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وعبد القاهر الجرجاني. وقد تمت دراسة كل عالم من هؤلاء العلماء في فصل مستقل، حاولت فيه أن أستجلي التحليل البلاغي في تراثه عبر دراسة منهجية على مستويي التصور والإجراء، أي عبر محاولة الوقوف على الأصول والضوابط الفكرية، التي ارتكز عليها منهج التحليل لديه، وسيّرت طريقه، وعبر الإجراء التحليلي المباشر طالما أننا نؤمن بأنه لا يمكن في دراسة المنهج أن نفصل الإجراء عن التصور الذي انطلق منه.

وسنحاول هنا أن نرصد أهم سمات المنهج التحليلي التي التقى عليها أكثر من عالم من هؤلاء العلماء الخمسة، سواء أكان هذا الالتقاء اتفاقًا في النظرة أم اختلافًا، وبعد ذلك سنحاول أن نرصد السمات الخاصة بكل واحد من هؤلاء العلماء الخمسة التي انفرد بها ولم يلتق فيها مع غيره.

اللفظ:

- إذا كان تحليل جمال اللفظ من خلال السياق الوارد فيه، سمة اشترك فيها منهج التحليل البلاغي، عند جميع هؤلاء العلماء الخمسة فإن هذه العناية السياقية للفظ قد اختلفت درجات وضوحها في مناهجهم، فبينما لا نجد لدى الرماني تفصيلاً واسعًا عن قيمة هذا العنصر - وإنما نتلمس عنايته له من خلال تحليله لبعض الصور التشبيهية أو فحصه لبعض دلالات الكلمات المستعارة - نجد الخطابي يبحث هذا العنصر من خلال منهجية راوحت بين العقل اللغوي - في بحثه عن الفروق الدلالية بين بعض الألفاظ المتقاربة - وبين العقل البلاغي في تحليله لدقة الأداء الدلالي لبعض الفاظ القرآن الكريم، ورد الشبه المثارة حولها؛ مما يؤذن بأن موقفه اللغوي الأول كان بمثابة التمهيد لهذا الموقف البياني. واقتصرت عناية الباقلاني بهذا العنصر، على تحليل



دقته في البيان القرآني وملاءمته للسياق الوارد فيه دون تنظير واسع لأهمية هذا العنصر.

وأما القاضي عبد الجبار فإننا نجد حديثه عن ذلك العنصر غير مفرد بحديث مستقل بل يتلمس من خلال الاعتبارات الثلاثة التي قدمها للضم على الطريقة المخصوصة [المواضعة والحركة الإعرابية والموقع] دون تحليل تطبيقي، أو تمثيل لإبراز جمال هذا العنصر.

وأما عبد القاهر الجرجاني، فإنه قد خص هذا العنصر بحديث تجلّى من خلال ربطه بين جمال الكلمة والسياق الواردة فيه، وأن جمالها لا يكون إلا من خلال مجاورتها لأخواتها واتحادها بالمعنى الذي تحمل.

وكان المنهج (الاستبداليّ) الذي يعتمد على طرح البدائل لكشف بلاغة العنصر اللفظي ظاهرة تكررت لدى كل من الرمانيّ والباقلانيّ وعبد القاهر الجرجاني.

المعنى:

مع إيمان هؤلاء العلماء الخمسة، بأن هذا العنصر غير مفصول عن العنصر السابق، إلا أن تجليات العناية به قد اختلفت بينهم، فالمعنى عند الرماني هو أساس تعريفه للبلاغة، وأغلب فنون البلاغة العشرة لديه راجعة إلى المعنى ومرتكزة عليه. وهو لدى الخطابي عنصر من عناصر الكلام الثلاثة المكونة له، وقد ارتكز بحثه له على أساس عقلي، يجعل المعنى نتاجًا للعقل والفهم والتفكير، ورأينا أن هذا التصور العقلي للمعنى متلائم مع بحثه للإعجاز البلاغي للقرآن الكريم.

أما الباقلاني فقد تناول المعنى من خلال مستويات ثلاثة: الأول: المعنى التفسيري الذي سيطر فيه العقل اللغوي والعقل المفسر الشارح، والثاني: المعنى في البيان البشري، واحتكامه إلى مقاييس الواقع وأعرافه، بنظرة جارت على الشعر وأغفلت خصوصيته، والثالث: المعنى البياني الذي تجلى فيه العقل البلاغي، عبر تركيزه على حديث (الإبانة)، وأنها غاية اللغة ومقصدها الأول.

أما القاضي عبد الجبار فحديثه عن المعنى مستل من خلال الاعتبارات الثلاثة [المواضعة والحركة الإعرابية والموقع].

وأما عبد القاهر الجرجاني فقد كان المعنى لديه هو المحور الأساس الذي دار حوله المنهج البلاغي، وكان أساس بناء نظرية النظم عنده، وقد جهد في أن يرد البلاغة بأساليبها وفنونها إلى هذا العنصر.

الصورة البيانية:

إذا كان الرماني في منهجه التحليلي قد أولى الصورةَ عناية واضحة من خلال جعله التشبيه والاستعارة فنين من فنون البلاغة العشرة، فإننا نجد حضورها خافتا لدى الخطابي؛ إذ يقوم حديثه عنها على الوصف العام المجمل من خلال الموازنة التي عقدها بين وصف الليل، لدى كل من امرئ القيس والنابغة الذبياني. وكذلك الباقلاني فإن عنايته بالصورة البيانية، لا نجد لها حضورًا واسعًا في منهجه التحليلي، وإنما نتلمسه من خلال نقده لامرئ القيس والبحتري، وقد تضاءلت العناية بالصورة البيانية في منهج القاضي عبد الجبار.

وأما عبد القاهر الجرجاني فقد أفاض منهجه التحليلي بتناولها ولا سيما كتابه (أسرار البلاغة) وبعض فصول كتابه الثاني (دلائل الإعجاز).

- كان (التقديم الحسي) للصورة البيانية، المرتكز على إخراج المعقول إلى المحسوس، أو المحسوس الأصغر إلى المحسوس الأكبر، سمة مشتركة في تناول الصورة البيانية بين منهجي الرماني وعبد القاهر الجرجاني، إلا أن منهج عبد القاهر لم يكتف برصد هذا التقديم الحسي فحسب، بل حاول منهجه أن يبحث عن الفلسفة الكامنة وراء تأثيره في النفس الإنسانية.

النظم:

إذا كنا لا نجد في تراث الرماني والباقلاني، - حديثًا صريحًا عن مفهوم (النظم)، إلا من إشارات للباقلاني في حديثه عن تأليف المختلف بين الجمل القرآنية، وأن شريف النظم ألّف بين تلك الجمل، دون أنْ يبين الكيفية التي كان عليها يؤلف هذا

النظم بين تلك المختلفات من الجمل - فإننا نجد (النظم) عند الخطابي ركيزة من ركائز الكلام الثلاثة، فهو الرباط الذي يربط بين اللفظ والمعنى. مع ملاحظة أن حديث الخطابي عن (النظم) كان متجهًا إلى التركيز على ما يقدمه النظم من تلاحم وترابط بين أجزاء الكلام، ومع اعتقادنا أن حديث التلاحم والترابط غير مفصول عن الدور العلائقي والتأليفي فالأول نتيجة للثاني، إلا أن حديث الخطابي العام عن التلاحم والترابط طغى على معالجته المنهجية للدور العلائقي التركيبي، المؤلّف بين عناصر الكلام.

أما القاضي عبد الجبار فقد تجلت عنايته بالنظم عبر ما سماه (بالضم على طريقة مخصوصة) حينما جعل هذا الضم قائمًا على اعتبارات ثلاثة، هي: المواضعة، والحركة الإعرابية، والموقع.

وأما عند عبد القاهر الجرجاني فإن (النظم) كان النظرية التي سخّر تراثه البلاغي في سبيل توطيد دعائمها وأسسها وجعل توخي معاني النحو على وفق الأغراض التي يساق لها الكلام، أساس هذه النظرية ومرتكزها الأول. وبهذا فإننا قد انتهينا إلى أن (الضم على طريقة مخصوصة) لدى القاضي عبد الجبار بتلك الاعتبارات الثلاثة، يصبح معادلاً لمفهوم (النظم) عند عبد القاهر الجرجاني، وأن تلك الاعتبارات الثلاثة لدى القاضي عبد الجبار، ليست إلا معاني النحو في نظرية (النظم) عند عبد القاهر الجرجاني.

وبما أن الدور التأليفي والعلائقي بين الكلمات، هو جزء من مفهوم (النظم)، فإننا نشير إلى أن الانطلاق من فكرة محدودية ألفاظ اللغة،وتعدد طرق تأليفها إلى غير نهاية، قد وجدت في حديث الرماني والقاضي عبد الجبار عناية واضحة، تتكرر فيها الفكرة إلى حد التطابق، وقد بيّنا أن كلا الرجلين مستند في ذلك إلى ما سبق الجاحظ به. ويلتقي مع الرماني والقاضي عبد الجبار في الإشارة إلى هذه الفكرة الخطابيُّ، عندما يشير إلى أن استيفاء جميع وجوه النظم لا تكمل معرفته للبشر. ونستطيع أن نقرر بأن تراث عبد القاهر الجرجاني التحليلي، غير مفصول عن الإيمان بفكرة

التعددية التي يمنحها التأليف بين الكلمات، بل إن حديثه عن العلاقات النظمية بين أجزاء الكلام يصب في هذا الاتجاه ويؤكده.

العناية السياقية والبناء الكلي للبيان:

نلمس في جميع المناهج التحليلية لهؤلاء العلماء الخمسة إشارات إلى وجوب العناية السياقية والتركيبية، أثناء تحليل البيان، لكننا نستطيع أن نقرر نتيجة عامة، من خلال الفصول التي قدمناها في دراستنا لهم، وهي أن هذه العناية السياقية والتركيبية لديهم كانت منصبة إما على جانب نظري، لم يشفع بتطبيق تحليلي يبرزه بشكل كاف، وإما على وعي سياقي، نلمسه في نفاذ تحليلاتهم إلى بعض دلالات الكلمات، أو أسرار الصور، أو غير ذلك، لكن هذا النفاذ نلمسه في كشف السر البلاغي، وراء استخدام تلك الكلمة أو الكامن وراء التعبير بتلك الصورة، دون أن نجد تحليلاً تفصيليًا للمكونات اللغوية التي صاحبت تلك الكلمة أو التي نتجت عنها الصورة، أي أنه وعي سياقي يُلمح في النفاذ، ولا يظهر في البيان الواقعي لتحليلاتهم.

نجد الشيء ذاته في إشاراتهم إلى وجوب العناية بالوحدة الكلية للبيان عند التحليل، فوجدنا للرماني إشارات صريحة، في باب الإيجاز إلى وجوب العناية بالنظرة التكاملية، وكذلك عبر تسميته لمعظم عناصر البيان، عند حديثه عما أسماه بـ (الرتبة العالية) للبيان. ووجدنا لدى الخطابي عناية بالرؤية التكاملية التي تحاول أن تنظر إلى جميع عناصر الكلام عبر تحليله لبعض المعارضات الساقطة. ووجدنا عناية بالوحدة الكلية لدى الباقلاني، عبر تركيزه على التلاحم البياني بين الجمل القرآنية فيما أسماه بـ (تأليف المختلف)، أو عبر تركيزه على التلاحم البياني بين فصول الكلام عبر ما أسماه بـ (التنقل)؛ ممّا أفضى إلى نظرة عامة تستوجب العناية الكلية بالبيان، رأى أن تجليها لا يكون إلا عبر تحليل سورة تامة، فاتخذ من تحليله سورة (النمل)، طريقًا إلى تقرير هذه الوحدة وأهميتها في التحليل البياني. ونجد لدى عبد القاهر الجرجاني تركيزًا على الوحدة الكلية للبيان، عبر أكثر من طريق، يأتي ما أسماه بالنمط العالي والباب الأعظم، الذي تتحد فيه أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتد

ارتباط ثان منها بأول، أنموذجًا على هذه الوحدة. كذلك فإن تحليله للمعاني النحوية ومواقعها في سورة تامة هي (سورة الفاتحة) يجعله يلتق مع الباقلاني في النظرة إلى بيان تام تكون السورة القرآنية نموذجًا له.

على الرغم من كل ذلك، فإننا نستطيع أن نسجل من خلال بحثنا لمناهج هؤلاء العلماء نتيجة مؤداها: أن هذه العناية بالبناء الكلي للبيان أو بوحدته الكلية كانت حاضرة في تلك الإشارات، أو في النفاذ إلى بعض الأسرار البلاغية، لبعض الأساليب التي عرضوا لها في تحليلاتهم، لكن عناصر هذه الرؤية التكاملية، أو خطواتها التفصيلية، لم تظهر بشكل جلي في واقعهم التحليلي؛ مما أحدث تفاوتًا في المنهج لديهم، بين المستوى التنظيري، والمستوى التطبيقي.

- قسم كل من، الرماني، والخطابي، البلاغة إلى ثلاث مراتب أو أقسام، إلا أن نظرة التقسيم اختلفت في منهج كل منهما عن الآخر. فالرماني ينظر من خلال تقسيمه إلى مستويات البلاغة (أعلى طبقة وأوسطها وأدناها)، بينما ينظر الخطابي إلى تنوعها لا تفاوتها؛ لأن هذه الأقسام لديه هي أقسام للكلام الفاضل المحمود لا الهجين المذموم؛ لذا اختصت البلاغة القرآنية من كل قسم حصة على نحو من الامتزاج العجيب بين الفخامة والعذوبة؛ لأنه مزج بين متضادين لا يتحقق إلا في البلاغة المعجزة.

- تكررت الشكوى من غموض علم البلاغة في عبارات العلماء لدى كل من الخطابي، وعبد القاهر الجرجاني؛ لذا كان من الطبيعي أن نجد في منهج كل منهما تأكيدًا، على ما أسميناه بالبلاغة الموضوعية، أو الجمال الموضوعي المعلل، أي البحث عن الأسباب الكامنة وراء جمال الجميل، ووضع اليد على خصائص هذا الجمال وكيفيته، أملاً في أن ينتقل الدرس البلاغي من مرحلة الإبهام إلى مرحلة من الوضوح، بحيث يكشف فيها الغطاء عن أسرار الجمال وعلله الخفية.

- تكرر بحث (تأليف المختلف)، لدى كل من الخطابي والباقلاني، لكن منهج المعالجة له اختلف بينهما. فقد دل في منهج الخطابي على تأليف القرآن الكريم لأقسام الكلام المتباينة، فيجمع بين العذوبة والفخامة في موطن واحد وهما صفتان

متضادتان. أما في منهج الباقلاني، فقد دل (تأليف المختلف) على تحليل التلاحم البياني بين الجمل القرآنية، وذلك عندما نرى الجملة القرآنية الواحدة تؤدي بذاتها معنى تامًا متباعدًا مستوفيًا للجمال البلاغي، فإذا انضمت هذه الجمل القرآنية مع أخواتها ازداد ذلك الجمال البلاغي غنى وبهاءً، وعلى الرغم من أن كل جملة تعد وحدة مستقلة في معناها عن الجملة التالية لها، إلا أنه مع هذا الانفصال بينها فإنها تأتلف على نحو بديع من الجمال والبلاغة، وبذلك نكون قد انتقلنا من وحدة الكلمات داخل الجملة الواحدة إلى وحدة أكبر هي وحدة الجمل وترابطها.

والذي يجب أن نقرره أن منهج كل منهما - في بحث (تأليف المختلف) وبالطريقة التي نظر من خلالها إليه - ظل مفتقرًا إلى الواقع التحليلي، فبينما تغيب شواهد وتمثيلات تأليف المختلف في منهج الخطابي، نجدها تحضر في منهج الباقلاني دون أن يعقبها تحليل تفصيلي لوقائع هذا التأليف بين المختلفات، فجلّ ما نجده في هذا المنهج من تعقيبات، هو من الوصف العام المجمل الذي لا يضع أيدينا على تفصيلات الكيفية التي تم بها هذا التأليف.

- إن التقارب بين الرماني، وعبد القاهر الجرجاني، في منهج النظر إلى (التلاؤم) بادٍ، فقد كان لدى الرماني وجهًا من وجوه البلاغة العشرة، وكان لدى عبد القاهر الجرجاني وجهًا من وجوه الفضيلة. وإذا وضعنا العناية البالغة التي يوليها عبد القاهر للمعنى بجوار تقرير الرماني أن بلاغة (التلاؤم) لا تكون إلا من خلال دقة الامتزاج بين الصوت وما يحمل من دلالة ومعنى، ووضعنا في الاعتبار انطواء التلاؤم -باعتباره وجهًا من وجوه البلاغة العشرة لدى الرماني- تحت تعريفه للبلاغة، عندما جعل (إيصال المعنى) رأس هذا التعريف، وأساس بنائه، تأكد لنا أن التقارب بين الرجلين أكثر مما يظن من التباعد والانفصال.

- اتجه منهج كل من الخطابي والباقلاني، إلى وجوب الوقوف على الخصوصية البيانية، أو السمات البيانية، التي تميز بيان كل مبين عن أي بيان آخر. وقد اتخذ منهج

الخطابي هذه الخصوصية البيانية طريقًا إلى توطيد ما يرى أنه المنطقة الصحيحة لإقامة الموازنة بين الشعراء، فيجمع مثلاً، شعر الأعشى في الخمر ويوازن بشعر ذي الرمة في صفة الأطلال والدمن، فتكون الموازنة على أساس الباب الذي امتاز فيه كل شاعر، فتصبح موازنة موضوعية عادلة في التحليل، تستقصي إجادة كل شاعر في الفن الذي يحسنه.

أما منهج الباقلاني، فقد اتخذ من هذه الخصوصية البيانية - التي تميز بيان كل مبين، فيعرف سبك أبي نواس من سبك مسلم، وتربط كل بيان بصاحبه - طريقًا إلى معرفة الفرق بين البيان القرآني والبيان البشري، وأن البيان القرآني وارد عن الألوهية، والبيان البشري وارد عن النفس الإنسانية. وردُّ البيان القرآني إلى مصدره الإلهي لا يتأتى إلا لمن خبر البيان البشري، ووقف على مسالكه، واستطاع أن يميز بين بليغ وبليغ.

- كانت (القصة) من أشق الأغراض في منهج التحليل البلاغي لدى الباقلاني لا سيما إعادة ذكرها بالكيفية التي تناسب الغرض الواردة فيه، وهنا نلمح التقاءً مع الرماني في نظرته إلى (التصريف) تصريف المعنى الواحد في الدلالات المختلفة.

- تكررت العناية بالأثر النفسي أو البعد التأثيري الذي يحدثه البيان في نفوس متلقيه لدى منهج كل من: الرماني، والخطابي، والباقلاني، وعبد القاهر الجرجاني.

- إذا كانت مناهج التحليل البلاغي لدى هؤلاء العلماء الخمسة قد تضمنت كثيرًا من التمثيل والاستشهاد لقضايا المنهج الذي يوطدون، فإننا نستطيع أن نقرر بعد دراستنا لهم بأن تحليلهم لما كانوا يمثلونه من شواهد غير كاف، أو كان تحليلاً غير مستفيض؛ مما أحدث تفاوتًا في المنهج لديهم بين المستوى التنظيري والمستوى التطبيقي.

كان ذلك رصدًا لأهم السمات التي التقى فيها - اتفاقًا واختلافًا - المنهج التحليلي لأكثر من عالم من العلماء الخمسة. وفيما يلي سنحاول أن نرصد السمات الخاصة المتفردة، لمنهج كل واحد منهم مما لم يلتق فيه مع غيره، ولم نذكره فيما سبق من نتائج.

الرماني:

- كان (الفن البلاغي المفرد) سمة صبغت المنهج التحليلي، لدى الرماني، فقد كان يبحث كل فن بلاغي بمفرده، ويركز النظر على هذا الفن دون أن يلتفت إلى مسائل أخرى خارج نطاقه، ولا يعني هذا أن الرماني لم يكن يمتلك وعيًا تكامليًّا في الرؤية التحليلية، فإن كثيرًا من الأسرار البلاغية التي كان يكشف عنها تنم عن وعي تكاملي، نلمس هذا في التشبيه والاستعارة، وفي كثير من الأبواب التي بحثها، لكن واقعه التحليلي كان يشير إلى النكتة البلاغية للفن الذي يبحثه دون أن يفصّل المكونات اللغوية، والملابسات السياقية المصاحبة، التي قادته إلى هذا الفهم والكشف عن تلك النكتة. إن وقائع الرؤية التكاملية حاضرة في هذا النفاذ إلى ما كان يبين عنه من نكت بلاغية للشواهد التي عرض لها، لكن عناصر هذه الرؤية، أو خطواتها التفصيلية كانت غائبة في الواقع التحليلي.

كان منهج الرماني التحليلي في رسالته قائمًا على رصد الأساليب التعبيرية؛ لذلك كثرت الشواهد القرآنية في رسالته، فنجد في باب واحد كالاستعارة أكثر من أربعين شاهدًا، ونظراته إلى تلك الشواهد وإن لم يشفعها بتطبيق أكثر تفصيلاً فإنها كانت في جوهرها قائمة على ملاحظة هذا الرصد لأساليب التعبير القرآني.

قد نستثني من ذلك باب (الإيجاز) الذي انشغل فيه بكثرة التقسيمات، وبيان الحدود، والفصل ما بين الإيجاز البلاغي وغيره، عن إيراد الشواهد، ومن ثم القيام بتحليلها. فشواهده في هذا الباب قليلة جدًّا. غير أنَّ اهتمامه بكثرة التقسيمات في بعض الأبواب لم يعطّل من مهمة الرصد للأساليب في أغلب ما بحث، حتى إن باب (المبالغة) الذي لا يعدو بحثه لها إلا أن يكون بيانًا لأضربها، نجده يوازن فيه بين المهمتين، مهمة التقسيم ومهمة رصد الأساليب.

- لاحظنا في منهج تحليل الرماني للصور التشبيهية قرنه وجمعه بين الصور المتقاربة واستخراج ما بينها من فوارق ودقائق. وكان يتخذ من وجه الشبه أداة رئيسية

لبيان هذه الفوارق والدقائق بين الصور التي تبدو متقاربة، أو الصور التشبيهية المفردة، التي لم يقرن إليها صورًا مقاربة، دون أن يخص أركان التشبيه الأخرى بحديث ما، وكأن في الحديث عن الوجه تلخيصًا للقيمة البيانية للصورة التشبيهية. وبيّنا رأينا في ذلك وقلنا بأن هذه الطريقة من النظر لا تلائم منهج التأمل البياني لأساليب التشبيه؛ لأن ملاحظة الاتفاق والافتراق بين طرفي التشبيه، هي عماد التشبيه وأساسه الركين، والاتجاه إلى الوجه مباشرة دون تحليل لطرفي التشبيه تركيز في النظر على الغاية وإغفال لعطاء الوسيلة، واتجاه إلى الإجمال وتغييب للتفصيل.

- ركز منهج الرماني في بحثه للصورة الاستعارية على استحضار الأصل أو الحقيقة لبيان بلاغة التعبير الاستعاري لدى مقارنته بأصله، وكأن هذا الاستصحاب للأصل الحقيقي كان بمثابة المرآة التي يُعكس على وجهها بلاغة التعبير الاستعاري. واستصحاب هذا الأصل الحقيقي دال من جهة أخرى على أن منهج الرماني التحليلي اقتصر على الاستعارة التصريحية دون الاستعارة المكنية. وقد أفضى تركيز المنهج على الاستعارة التصريحية إلى أن يكون تحليله للكلمة المستعارة تحليلاً دلاليًا ذا إدراك دقيق لما تحمله الكلمة من دلالات تلائم سياقها الواردة فيه، وعلى الرغم من كل ذلك فقد اقتصر هذا التحليل الدلالي على الكلمة المستعارة دون تحليل للمكونات اللغوية الأخرى المصاحبة للكلمة المستعارة.

- كان منهجه في تحليل (التصريف) نتاجًا لتضافر الثقافة القرآنية واللغوية والبلاغية والنحوية. الثقافة اللغوية في القسم الأول من التصريف، والثقافة البلاغية في القسم الثاني، والثقافة القرآنية والنحوية نلمحهما في تسمية هذا الباب.

- كان منهج الرماني في رؤيته (للتضمين) أوسع دلالة وأرحب آفاقًا من غيره من العلماء، إلا أنها على الرغم من ذلك كانت رؤية واسعة لم يقدم من خلالها ضوابط توضح حدوده وآماده توضيحًا دقيقًا لا لبس فيه، ويعد حديثه عن التضمين من النصوص المبهمة، التي ذلل شارح النكت شيئًا من هذا الإبهام، دون أن يضع أيدينا على تحديدات دقيقة نستطيع من خلالها تمييزه وفصله عن غيره.

- ارتكز منهج الرماني في معظم بحثه (للمبالغة) على كونها غرضًا أسلوبيًّا لا فنـا بديعيًّا، أي أن بحثه لها كان نتيجة تستقى من الكلام لا طريقة في التعبير.

- إن بحث الرماني (للتلاؤم) و(الفواصل) و(التجانس) دال على احتفال المنهج التحليلي لديه بالجانب الصوتي في البيان، وكان هذا المنهج لا يفصل بين القيمتين الصوتية والدلالية، بل يرى أنَّ ألق القيمة الصوتية يزداد بمدى انسجامها مع ما تحمله من دلالات، وهذه منهجية تعنى بالعلاقة ما بين التوقيع النغمي والاستقبال النفسي للمعنى الذي يحمله هذا التوقيع.

- خَلَتْ رسالة الرماني في معظمها من الاستشهاد بالشعر فلا نجد بها سوى ثلاثة شواهد شعرية عرضنا لها في باب «التلاؤم».

وهذا يقودنا إلى التساؤل عن حجم البحث المُوازِن بين البلاغة الإنسانية والبلاغة القرآنية، في رسالة الرماني ومدى وجوده فيها؟

إنَّ قارئ رسالة الرماني سيلحظ في أوّل أبواب البلاغة - باب الإيجاز - تلك الموازنة التي عقدها بين الآية الكريمة ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[1] وبين قول العرب: «القتل أنفى للقتل»، فيظن أنَّ الرسالة ستتضمن جانبا من مثل هذه الموازنات بين القرآن وكلام العرب، لكنْ ما إنْ يستمر في قراءتها حتى يستبين له أنَّ تلك الموازنة كانت هي الموازنة الوحيدة، وأنَّ بقية بحث الرماني كان بحثًا في شواهد قرآنية، وظل الشاهد الشعري غائبًا لا يحضر، فهل يعني هذا أنَّ بيان الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم وإيضاحه كان مغنيا عن تحليل الشعر وكافيا في إدراك التفاوت بين البلاغة الإنسانية، وبين تمايز البلاغة القرآنية وتفوقها؛ ولأجل ذلك ارتأى أنَّ في الوقوف على البلاغة القرآنية، ورصد أساليبها ما يغني عن تحليل البلاغة الإنسانية.

الخطابي:

قد يكون القول بأن هنالك بونًا شاسعًا بين بلاغة اللسان البشري وبلاغة القرآن الكريم، من الأقوال التي كثر ورودها عند أغلب من درس قضية الإعجاز البلاغيّ

---

(١) سورة البقرة: ١٧٩.

للقرآن الكريم، لكن الفارق بين وجودها عند أولئك ووجودها عند الخطابي أنها تحولت لديه - كما رأينا - إلى مرتكز في التفكير والنظر البلاغيّ، أي أنها لم تكن مجرد مسلمة يؤمن بها فحسب، بل أصبحت عاملاً مؤثرًا أسّس عليه كثيرًا من قضايا بناء المنهج البلاغيّ، في النظر إلى الإعجاز القرآنيّ. ورأى أن الوقوف على هذا البون، وتحليله، ورصده، ومعرفة كيفيته، هو العلة التي يجب أن تتجه البلاغة إلى كشفها والإبانة عنها.

الباقلاني:

- إن فكرة استواء البيان القرآني استواءً معجزًا في جميع ما طرقه من أغراض، ومعان، أمام تفاوت البيان البشري الذي يعلو حينًا ويهبط أخرى، دون الحفاظ على مستوى واحد نظرًا لقصور الطاقة البشرية التي قد تبرع في معنى وتقصر في آخر، كانت هي المرتكز الأساس الذي قام عليه منهج التحليل البلاغي لدى الباقلاني.

- كان كتاب الباقلاني موجهًا إلى القارئ المتوسط في علم العربية، فالأعجمي والعربي الذي لا دراية له بعلم العربية، لا جدوى من محاولة الوقوف بهما على إعجاز القرآن الكريم فعليهما التقليد، وأما المتناهي في علم الفصاحة واللسان العربي فيكفيه تأمل البيان القرآني ليعرف إعجازه؛ لذلك كله كتب الباقلاني كتابه إلى ذلك القارئ المتوسط في علم العربية ليأخذ بيده إلى معرفة إعجاز القرآن الكريم.

- رفض منهج الباقلاني التحليلي أنْ تكون فنون البلاغة المعروفة طريقًا إلى معرفة إعجاز القرآن، ورأى أن الطريق الملائم في الوصول إلى هذه المعرفة، إنما يكمن في مواجهة البيان مباشرة، وتأمله، وفحص دقائقه، وكشف أسراره، أي أنه بذل محاولته في أن يزيح المنهج القائم على مباحث البلاغة المعروفة ويحل مكانه منهج القراءة والتأمل والانغماس.

- التفت الباقلاني إلى أثر البيئة الزمانية على النتاج الأدبي لشعرائها وكتابها، وكيف يتقارب سبك شعراء وكتّاب العصر الواحد حتى يدق الفصل بينهم، مما يدل

على أن لكل عصر سمات بيانية عامة تظهر في أدب الأدباء، فتطغى هذه السمات أحيانًا على سمات الأديب الخاصة فيشتبه أدبه بأدب غيره من أبناء عصره.

- اقتصر منهج الباقلاني في تحليل (التكرار) على البيان البشري، ولم يعرض له في البيان القرآني، لذلك فإن منهجه في تحليل التكرار كان حافلاً برؤية سلبية يكون فيها التكرار ثقلاً وزيادة، لا قيمة جمال وبلاغة.

- اتجه منهج الباقلاني في تحليل (الحشو)، إلى أنه زيادة مستغناة لا يحتاجها الكلام، ولم يحاول هذا المنهج أن يكشف الجانب الجمالي، الذي يمكن أن ينتجه الحشو.

- اتجه منهج الباقلاني في جانب منه إلى الكشف عن بلاغة البيان من خلال نظرات خارجية، غير منبثقة من التكوين الداخلي للبيان، لكن هذه النظرات الخارجية، لم تكن إلا لإثبات دقة المكونات الداخلية وإبراز جمالها وبلاغتها. تجلت هذه النظرات الخارجية في هذا الجانب من منهج الباقلاني في ثلاث وسائل هي:

١- إشارته إلى قارئه بمحاولة أخذ أيّ معنى قرآنيّ، ثم محاولة إعادة صياغته؛ ليرى الفارق الكبير بين دقة العبارة القرآنية، وبين تهافت عبارة القارئ في هذه المحاولة لإعادة الصياغة.

٢- ما أسميناه بـ (درة البيان)، وهي تسمية مشتقة من حديث الباقلاني، وفحوى هذه الوسيلة: هو رؤية الآية القرآنية أو العبارة القرآنية مضمنة في تضاعيف البيان الإنساني، عند ذلك سيتضح مدى تقدم هذه الآية أو العبارة القرآنية حتى لتغدو عين تلك القصيدة أو الخطبة أو غير ذلك من أجناس البيان الإنساني.

٣- الأثر النفسي الذي يحدثه البيان في نفس متلقّيه.

القاضي عبد الجبار:

- تنازع منهج القاضي عبد الجبار في بحث (المجاز) أكثر من رؤية، فحينما يشترط المشابهة رابطة أساسية بين المعنيين الحقيقي والمجازي، فهو يحتكم إلى رؤية بلاغية يقرها علماء البلاغة، لكنه يجافي هذه الرؤية حين يرفض - بسبب نظرته إلى نشأة اللغة وأنها

مواضعة اصطلاحية – الاستعمالات المجازية الجديدة التي لم تسمع عن أصحاب اللغة ولو كانت علاقة المشابهة واضحة.

- ارتكز منهج القاضي عبد الجبار في التفرقة بين (المحكم والمتشابه) في القرآن الكريم، على أساس من نظرته إلى العقل واللغة، فبما أن اللغة دليل تابع للدليل العقلي، وتالٍ له، فستكون الآيات الموافق ظاهرها للدليل العقلي آيات محكمات، وستكون الآيات التي يخالف ظاهرها الدليل العقلي آيات متشابهات، يجب ردها، وتأويلها بما يوافق الدليل العقلي، أو الآيات المحكمات - طالما أنها موافقة للدليل العقلي -، وسيكون المجاز هو الوسيلة التي ترد بها الآيات المتشابهات إلى الدليل العقلي أو الآيات المحكمات.

- كان بحث القاضي عبد الجبار للفصاحة من أهم المباحث التي برز فيها الوجه البلاغي في منهجه.

- إذا كان منهج أبي هاشم الجبائي يرفض أن يكون جنس البيان أو الطريقة التي يجيء عليها - سواء أكانت قصيدًا أم رجزًا أم خطبًا - أساسًا في تمايزه والحكم بفضله، فإن منهج تلميذه القاضي عبد الجبار، كان أكثر رحابة منه، فإذا كان القاضي عبد الجبار يعدّ الفصاحة المقوّم الأساسي، الذي كان يمكن من خلاله إثبات إعجاز القرآن، فإنّ الطريقة الجديدة التي جاء عليها القرآن الكريم، في شكل سور وآيات، إن لم تكن أساس إعجازه فإنها تكون مؤكدة له.

- إذا كانت الفصاحة قد ارتكزت في منهج أبي هاشم على رؤية تجمع بين عنصري اللفظ والمعنى، فإنها قد اتخذت في منهج القاضي عبد الجبار مجالاً أوسع يقوم على رؤية أكثر تكاملاً ووعيًا بعلائق البيان، تجلى ذلك فيما أطلق عليه (بالضم على طريقة مخصوصة) باعتباراته الثلاثة [المواضعة والحركة الإعرابية والموقع].

- إذا كان منهج القاضي عبد الجبار في بحث الفصاحة، قد غلب عليه الطابع البلاغي، فإن هذا البحث لم يُشفع بتطبيق يبرز تجليات هذا المنهج، وظل جانباً تنظيريًا، فإذا استحضرنا في وعينا أن بحث القاضي للفصاحة - على الرغم من وضوح العقل

البلاغي فيه - جاء ضمن مباحثه الكلامية، التي حاول من خلالها رد مطاعن الملحدين، والمشككين في إعجاز القرآن، وعلمنا أن كتابه (المغني) كان حوارًا مع منكري الإعجاز والنبوة، تبدّت لنا أسباب غياب التطبيق في منهج القاضي عبد الجبار؛ لأن التطبيق لا يكون إلا مع من آمن بالقرآن، واستقر في نفسه أنه معجز، عندها يأتي التطبيق؛ ليكشف له وجه الإعجاز وكيفيته، أما مع من لم يؤمن فلا جدوى للتطبيق وبيان وجه الإعجاز ما دام أنه لم يؤمن بالقرآن أصلاً.

عبد القاهر الجرجاني:

كانت (ندرة الصورة) مقومًا من مقومات جمال الصورة البيانية في منهج عبد القاهر الجرجاني التحليلي.

تتجلى الصورة النادرة في رؤية منهج عبد القاهر في أكثر من طريق، منها: الجمع بين المتباعدات على نحو من التلاؤم، أي ليس جمعًا هكذا على إطلاقه، بل لا بد من إصابة الشبه بين المتباعدات، وهذا يعني من جهة أخرى، أنَّ منهج عبد القاهر في بحث الصورة يجعل من المناسبة البيانية أساسًا في تشكيل الصورة وطريقة صوغها.

- كان الجمع بين المتضادات في منهج عبد القاهر، هو أعلى مراتب الجمع بين المتباعدات، وكان (التمثيل) هو أخص الوسائل البيانية التي يتجلى عبرها هذا الجمع.

- كان (التفصيل) في الصورة البيانية، وقلة دوران الشيء أمام الأعين، عاملين من عوامل ندرة الصورة البيانية.

- من سمات منهج عبد القاهر في تحليل الصورة البيانية عنايته بالترابط الكلي لأجزاء وعناصر الصورة، تجلى هذا الترابط الكلي في بناء الصورة البيانية لدى بحثه للتشبيه المركب، والفرق بينه وبين التشبيه المتعدد.

- يلاحظ في منهج عبد القاهر -وهو يبحث الاستعارة- عناية خاصة بالاستعارات التي حوت تقاربًا دلاليًا بين لفظي المستعار والمستعارله، مع ملاحظة أن هذا المنهج، اكتفى بالإشارة إلى دلالة التقارب في تأدية الاستعارة للغرض المراد، دون

تحليل لمكونات السياق الأخرى الذي جاءت فيه الاستعارة، مع إدراكنا أن كشف دلالة هذا التقارب لدى عبد القاهر كان نابعًا من وعي سياقي، لكن بيانه عنه مستشف غير ظاهر في تعليقاته.

- كثيرًا ما كان عبد القاهر في منهجه التحليلي، ما يحدد مواقع الأساليب البلاغية، والأبنية اللغوية، والمعاني النحوية، دون أن يبين عن الأسرار البلاغية الكامنة وراء تلك الأساليب والأبنية والمعاني، فهل كان يعوّل في ذلك على قارئه النوعي وحاسته الذوقية في استكشاف هذه الأسرار بعد أن يقدم له ذلك التحديد.

- إن جلّ تمثيل عبد القاهر لما طرحه من أفكار، وقضايا بلاغيّة في منهجه التحليليّ كان من الشعر، وأن تمثيله من القرآن الكريم قليل جدًّا لا يقارن بكثرة ما أورده من شواهد شعرية. إذا وضعنا هذا في سياق تسمية عبد القاهر لكتابه المختص بالإعجاز القرآنيّ بـ«دلائل الإعجاز»، وعلمنا من ذلك أن عبد القاهر كان على وعي بأنه لم يضع كتابًا في الإعجاز، وإنما كل ما قصده أنْ يضع لنا كتابًا يدل على طريق الإعجاز، لا الإعجاز نفسه. فنظرية النظم وما حوته من عناصر و أبواب، كل هذه المباحث حديثٌ عن الطريق إلى معرفة الإعجاز، لا الإعجاز ذاته؛ لذلك يمكن أنْ نفهم: سر كثرة عبد القاهر من الاستشهاد بالشعر، فكأنَّ منهجه يرى أنَّ من أهم الطرق التي تدلك على الإعجاز، وتقف بك عليه هو فقه الشعر وما حواه من أسرار وأحوال وتراكيب؛ لأنَّ من وعَى الشعر وعرف مقداره وحدوده، أمكن له أن يوازن بين الشعر وبين القرآن الكريم، فيقف على حجم الفارق بين البيان البشري البليغ وبين عظمة البلاغة القرآنية، فيستدلّ من بلاغة هذا على عظمة تلك، فهو كما بين الأرض والسماء.

ولعل مما يؤيد ذلك من يرى أنَّ كتاب «أسرار البلاغة» كان أسبق تأليفًا من كتاب «دلائل الإعجاز»؛ لأنَّ عبد القاهر - في رأيه - يرى أنَّ من لوازم الطريق إلى معرفة الإعجاز القرآني الوعي بالشعر العربي؛ لذا خلا كتابه الأول من أي كلمة عن الإعجاز وجاء حديثا عن الشعر وأحواله وخصائصه.

وفي ختام هذه الدراسة نستطيع أنْ نقرر نتيجتين عامتين، هما:

الأولى: أنَّ الجانب العقدي لدى هؤلاء العلماء، الذين بحثنا مناهجهم لم يؤثر على الفكرة البلاغية أساسًا و تصورًا، ولم يتعدّ تأثير الجانب العقدي سوى بعض توظيف للأداة البلاغية، في بعض التأويلات التي تخدم المذهب العقدي. وهذا ينطبق على القاضي عبد الجبار ذي النزعة الكلامية، الذي رأينا أنَّ الأساس الفكري للوجه البلاغي في منهجه التحليلي، كان متوافقًا في معظمه مع رؤى البلاغيين، وأنَّ معتقده الاعتزالي، لا يظهر أثره إلا في ذلك الاستثمار للأداة البلاغية، دون إنكار لأساسها الفكري المتوائم مع البحث البلاغي، لدى غيره من العلماء.

الأخرى: أنَّ هذه المناهج التحليلية التي بحثناها - على تنوعها - قد وقفت بنا على سموِّ بلاغة القرآن الكريم، لكنها لم تحط بوجه الإعجاز الذي يفرق بلاغة القرآن الكريم عن غيرها من أنواع البلاغات الأخرى؛ لأنه أعظم من أنْ يحاط به أو يحد، تنتهي الدنيا، ويموت الناس ولما يحيطوا به.



قائمة المصادر والمراجع

■ ابن الأثير، ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد بن عبدالكريم. **كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر و الكاتب**. الطبعة: الأولى. تحقيق: د.النبوي عبدالواحد شعلان. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

■الأسد آبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد.

تنزيه القرآن عن المطاعن د.ط. بيروت: دار النهضة الحديثة، د.ت.

شرح الأصول الخمسة. الطبعة: الثالثة. تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. تحقيق: د.عبدالكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة،١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

متشابه القرآن د.ط. تحقيق: د.عدنان محمد زرزور. القاهرة: دار التراث، د.ت.

المحيط بالتكليف. د.ط. جمع: الحسن بن أحمد بن متوية. تحقيق: عمر السيد عزمي. مراجعة: د.أحمد فؤاد الأهواني. مصر: المؤسسة المصرية للتأليف والإنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

المغني في أبواب التوحيد و العدل، الأجزاء:

الجزء الخامس: «الفرق غير الإسلامية» د.ط. تحقيق: محمود محمد قاسم. مراجعة: إبراهيم مدكور. إشراف: طه حسين. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥م.

الجزء السابع: "خلق القرآن". د.ط. قوم نصه: إبراهيم الأبياري. إشراف: د.طه حسين. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١م.

الجزء الحادي عشر: «التكليف». د.ط. تحقيق: محمد علي النجار، عبدالحليم النجار. مراجعة: إبراهيم مدكور. إشراف: طه حسين. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

الجزء الثاني عشر: «النظر و المعارف». د.ط. تحقيق: إبراهيم مدكور. إشراف: طه حسين. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٢م.

الجزء الخامس عشر: المغني «التنبؤات والمعجزات». د.ط. تحقيق: محمود محمد قاسم. مراجعة: إبراهيم مدكور. إشراف: طه حسين. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

الجزء السادس عشر: «إعجاز القرآن» د.ط. قوم نصه على نسختين خطيتين: أمين الخولي. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

الجزء العشرون: المغني في أبواب التوحيد والعدل "في الإمامة"القسم الثاني. د.ط. تحقيق: د.محمود محمد قاسم. مراجعة: د.إبراهيم مدكور. إشراف: د.طه حسين. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت.

■ الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. الطبعة: الثالثة.دار إحياء التراث، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

■ الألوسي، شهاب الدين السيد محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. د.ط. قرأه وصححه: محمد حسين العرب. بيروت: دار الفكر،د.ت.

■ امرؤ القيس. الديوان. الطبعة: الرابعة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

■ الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد.

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. د.ط. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.بيروت:المكتبة العصرية،١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

نزهة الألباء في طبقات الأدباء. د.ط. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

■ الأنصاري، جمال الدين بن هشام. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. الطبعة: السادسة. تحقيق: د.مازن المبارك، محمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر،١٩٨٥م.

■ الباقلاني، أبوبكر محمد بن الطيب.

إعجاز القرآن، الطبعة: الثالثة. تحقيق: السيد أحمد صقر. مصر: دار المعارف، د.ت.

التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. د.ط. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

التقريب والإرشاد الصغير. الطبعة: الثانية. قدم له وحققه وعلق عليه: د.عبدالحميد بن علي أبوزنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

نكت الانتصار لنقل القرآن، د.ط. تحقيق: د.محمد زغلول سلام. الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت.

■ البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى.

الحماسة. الطبعة: الأولى، تحقيق: كمال مصطفى. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م.

الديوان. الطبعة: الثانية. تحقيق: حسن كامل الصيرفي. مصر: دار المعارف، د.ت.

■ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. الجامع الصحيح المختصر. الطبعة: الثالثة. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

■ بدوي، د. أحمد أحمد.

أسس النقد الأدبي عند العرب. د.ط. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.

عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية. د.ط. مصر:وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.

■ بركة، د. عبد الغني محمد سعد. إعجاز القرآن وجوهه وأسراره. الطبعة: الأولى. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

■ البستي، أبو الفتح. الديوان. د.ط. تحقيق: درية الخطيب (و) لطفي الصقال. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

■ البصري، صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن. الحماسة البصرية. الطبعة: الأولى. تحقيق وشرح ودراسة: د.عادل سليمان جمال. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

■ البغدادي، أحمد بن علي أبوبكر الخطيب. تاريخ بغداد. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

■ البغدادي، عبد القادر بن عمر.

شرح أبيات مغني اللبيب. د.ط. تحقيق: عبدالعزيز رباح، أحمد يوسف دقاق. دمشق: دار الثقافة العربية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

شرح أبيات مغني اللبيب، الطبعة: الأولى. تحقيق: عبدالعزيز رباح ، أحمد يوسف دقاق. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٣٩٨هـ/ ١٩٨٠م.

■ البغوي، التفسير. د.ط. تحقيق: خالد عبد الرحمن العك. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

■ البكري، عبيد الله بن عبد العزيز البكري. كتاب التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه. الطبعة: الثانية. تحقيق: الأب أنطوان صالحاني اليسوعي. القاهرة: دار الكتب المصرية٢٠٠٠م.

■ البيضاوي، ناصر أبي سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي. الطبعة: الأولى. تحقيق: محمود عبدالقادر الأرناؤوط. بيروت: دار صادر،٢٠٠٠م.

■ ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . د.ط. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت.

■ أبو تمام. الديوان. الطبعة: الرابعة.. شرح: الخطيب التبريزي. تحقيق: محمد عبده عزام. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

■ ابن تيمية، أحمد. الفتوى الحموية الكبرى "ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية". د.ط. جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه: محمد. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

■ ثابت، حسان ابن. الديوان. د.ط. تحقيق: د.سيد حنفي حسنين. مصر: دار المعارف، د.ت.

■ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. الطبعة: الثانية. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

■ الجاحظ، عمرو بن بحر.

البيان والتبيين. الطبعة: الأولى. تحقيق و شرح: حسن السندوبي. قدم له ونقحه وأعد فهارسه: مصطفى القصاص. بيروت: دار إحياء العلوم،١٤١٤/ ١٩٩٣م.

الحيوان. الطبعة: الثالثة. تحقيق وشرح: عبد السلام هارون. بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

■ جار الله، زهدي حسن. المعتزلة . د.ط. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.

■ الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد.

أسرار البلاغة . الطبعة: الأولى. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني،١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

دلائل الإعجاز . الطبعة: الثالثة. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني،١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن. لعالم مجهول كأنه: عبدالقاهر الجرجاني. الطبعة: الأولى. كشف عنه وعلق عليه: د.زكريا سعيد علي. القاهرة: دار الفكر العربي،١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

■ الجرجاني، محمد بن علي. الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة. د.ط. تحقيق: د. عبد القادر حسين. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.

■ جرير. الديوان. الطبعة: الثالثة. شرح: محمد بن حبيب. تحقيق: د.نعمان محمد أمين طه. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

■ الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني. اللباب في تهذيب الأنساب. د.ط. بيروت: دار صادر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

■ الجعدي، النابغة. شعره. الطبعة: الأولى. تحقيق: عبد العزيز رباح. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤م.

■ جعفر، أبو الفرج قدامة ابن. نقد الشعر. د.ط. تحقيق: كمال مصطفى. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٣م.

■ ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. الطبعة: الرابعة. تحقيق: محمد علي النجار. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٩م.

■ الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. زاد المسير في علم التفسير. الطبعة: الثالثة. بيروت: المكتب الإسلامي،١٤٠٤هـ.

■الحاتمي، أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر . حلية المحاضرة في صناعة الشعر. د.ط. تحقيق: د.جعفر الكتاني، بغداد: دار الرشيد،١٩٧٩م.

■ الحاج، ليلى عبدالرحمن. الذوق الأدبي في النقد القديم. رسالة ماجستير. مكة المكرمة: كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى، ١٤٠٣_١٤٠٤هـ.

■ أبو حاقة، د. أحمد. البلاغة والتحليل الأدبي. الطبعة: الأولى. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨م.

■ حامد، د.أحمد حسن. التضمين في العربية «بحث في البلاغة والنحو». الطبعة: الأولى. عمان: دار الشروق،١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

■ حجاب، د.سيد عبد الفتاح.

منهج عبد القاهر بين الموضوعية و الذاتية. مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض: العدد العاشر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

نظرية النظم عند عبد القاهر و صلتها بقضية اللفظ و المعنى. مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: العدد التاسع، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

■ الحسحاس، سحيم عبد بني. الديوان. د.ط. تحقيق: عبد العزيز الميمني. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

■ حسن، عباس. النحو الوافي. الطبعة: الرابعة. مصر: دار المعارف، د.ت.

■ حسن، د. عبدالمنعم السيد. ظاهرة التكرار في القرآن الكريم. الطبعة: الأولى. مصر: دار المطبوعات الدولية،١٤٠٠هت/ ١٩٨٠م.

■ حسين، د. عبد القادر. أثر النحاة في البحث البلاغي. د.ط. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٩٨م.

■ الحماد، إبراهيم بن عبد الله بن عبدالرحمن. منهج الخطابي في العقيدة. رسالة ماجستير مرقومة على الآلة الكاتبة. الرياض: قسم العقيدة في كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،١٤١٥هـ.

■ الحمصي، ياسين بن زين الدين. حاشية على شرح الفاكهي لقطر الندى . د.ط. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

■ الحموي، تقي الدين أبي بكر علي المعروف بابن حجة. خزانة الأدب وغاية الأرب. الطبعة: الأولى. تحقيق: عصام شقيو. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٧م.

■ الحموي، أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي. معجم الأدباء. الطبعة: الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية،١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

■ الحنبلي، عبد الحي بن محمد العكري. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. الطبعة: الأولى. تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط . دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ.

■ الحنفي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

■ خدادة، د. سالم عباس. «النص وتجليات التلقي». حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية. الكويت: الرسالة ١٤٧. الحولية العشرون، ١٤٢١-١٤٢٢هـ/ ١٩٩٩م-٢٠٠٠م.

■ الخضري، د.محمد الأمين. من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم. الطبعة: الأولى. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.



■ الخطابي، حمد بن محمد.

أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري. الطبعة: الأولى. تحقيق ودراسة: د.محمد بن سعد بن عبدالرحمن آل سعود. مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. الطبعة: الرابعة. حققها وعلق عليها: محمد خلف الله،د.محمد زغلول سلام. القاهرة:دار المعارف، د.ت.

غريب الحديث. الطبعة: الثانية. تحقيق: د.عبدالكريم العزباوي. مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

■ الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان. سر الفصاحة. الطبعة الثانية. تحقيق: علي فودة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

■ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. د.ط. تحقيق: د.علي عبد الواحد وافي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م.

■ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. وفيات الأعيان وأنباء الزمان. الطبعة: الخامسة. تحقيق: د. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٥م.

■ داود، حامد حفني. التكرار: أسرار وجوده وبلاغته في القرآن الكريم. د.ط. ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.

■ داود، د.سلامة. نقد الشيخ المرصفي لأبي هلال العسكري والباقلاني وابن خلدون. د.ط. دمنهور: دار الفالوجا، ٢٠٠٢م.

■ دراز، د.محمد عبدالله. النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن. الطبعة: الثامنة. القاهرة: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

■ ابن الدمينة. الديوان. د.ط. صنعة: أبي العباس ثعلب و محمد بن حبيب. تحقيق: أحمد راتب النفاخ. القاهرة: دار العروبة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

■ الذبياني، الشماخ بن ضرار. الديوان. الطبعة: الأولى. شرح و تقديم: قدري مايو. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

■ الذبياني، النابغة. الديوان. الطبعة: الثالثة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

■ الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز.

تذكرة الحفاظ . الطبعة: الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

سير أعلام النبلاء. الطبعة: التاسعة. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.

العبر في خبر من غبر. الطبعة: الثانية. تحقيق: د. صلاح الدين المنجد. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤م.

■ ذو الرمة. الديوان. الطبعة: الثانية. شرح: الإمام نصر بن أحمد بن حاتم الباهلي صاحب الأصمعي. حققه وعلق عليه: د. عبد القدوس أبو صالح. بيروت: مؤسسة الإيمان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

■ راضي، د. عبد الحكيم. ظاهرة الخلط في التراث النقدي و فهمه. بين المعنى الأدبي والمعنى الاجتماعي. الطبعة: الأولى. بريدة: نادي القصيم الأدبي، ١٤١٨هـ.

■ الرافعي، مصطفى صادق. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. الطبعة: الثامنة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٥م.

■ رباح، نصيب بن. شعره. د.ط. جمع وتقديم: د. داود سلوم. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧م.

■ الربيعي، د.حامد صالح. القراءة الناقدة في ضوء النظرية النظم. د.ط. مكة المكرمة: مطبوعات مركز بحوث اللغة العربية وآدابها بجامعة أم القرى، ١٤١٧هـ.

■ الرماني، علي بن عيسى.

رسالتان في اللغة: ١- منازل الحروف ٢- الحدود . د.ط. حققهما وعلق عليهما وقدم لهما: إبراهيم السامرائي. عمان: دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

معاني الحروف. الطبعة: الثالثة. تحقيق: د.عبد الفتاح شلبي. جدة: دار الشروق. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

النكت في إعجاز القرآن. ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. الطبعة: الرابعة. حققها وعلق عليها: محمد خلف الله. د.محمد زغلول سلام. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

■ زايد، عبده. أبو الحسن الرماني. حولية كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر. القاهرة: العدد التاسع عشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

■ الزبيدي، أبوبكر محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين. الطبعة: الثانية. تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

■ زرزور، د. عدنان محمد. متشابه القرآن «دراسة موضوعية». الطبعة: الأولى. دمشق: دار الفتح، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

■ الزركشي، أبوعبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله.

البحر المحيط في أصول الفقه. الطبعة: الأولى. ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د.محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

البرهان في علوم القرآن. د.ط. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩١هـ.

■ زلط، د.القصبي محمود. قضايا التكرار في القصص القرآني. د.ط. مصر: المطبعة الفنية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

■ الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. الطبعة: الأولى. تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

■ زيتون، د.علي مهدي. إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي من أول القرن الخامس/ الحادي عشر إلى نهاية القرن السابع/ الثالث عشر . الطبعة: الأولى. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٢م.

■ زينة، حسني. العقل عند المعتزلة «تصور العقل عند القاضي عبدالجبار». الطبعة: الثانية. بيروت: دار الآفاق الجديدة،١٩٨٠م.

■ السبتي، القاضي عياض بن موسى بن عياض. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك . تحقيق: سعيد أحمد أعراب. المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

■ السبكي، بهاء الدين. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح "ضمن شروح التلخيص". د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

■ السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي. طبقات الشافعية الكبرى. الطبعة: الثانية. تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو. هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.

■ سزكين، فؤاد. تاريخ التراث العربي. د.ط. نقله إلى العربية: د.محمود فهمي حجازي. راجعه: د.عرفة مصطفى، د.سعيد عبد الرحيم. الرياض: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

■ أبو سعدة، مهري حسن. الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة. الطبعة: الأولى. القاهرة: دار الفكر العربي. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

■ أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العماري الحنفي. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. الطبعة: الأولى. خرج أحاديثه وعلق عليه وضبط نصه ووضع فهارسه: الشيخ محمد صبحي خلاف. بيروت: دار الفكر ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

■ السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي. مفتاح العلوم. الطبعة: الثانية. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

■ سلام، د. محمد زغلول. أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر الرابع الهجري . الطبعة: الثالثة. قدم له: محمد خلف الله أحمد. مصر: دار المعارف، د.ت.

■ سلطان، د. منير. مناهج في تحليل النظم القرآني د.ط. الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت.

■ السلمي، العباس بن مرداس. الديوان. الطبعة: الأولى. جمعه و حققه: د.يحيى الجبوري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

■ السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي. الأنساب. الطبعة: الأولى. تحقيق: عبد الله عمر البارودي. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨م.

■ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. الطبعة: الرابعة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

■ السيد، د.عز الدين. التكرير بين المثير و التأثير. الطبعة: الثانية. بيروت: عالم الكتب،١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

■ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر.

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. د.ط. تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم. صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.

طبقات المفسرين. الطبعة: الأولى. تحقيق: علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٦هـ.

■ شاكر، محمود محمد. مداخل إلى إعجاز القرآن. الطبعة: الأولى. القاهرة: مطبعة المدني. ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

■ شعلة، د. أحمد النادي. الكناية وأثرها في التعبير. الطبعة: الأولى. القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

■ شلبي، د.عبد الفتاح اسماعيل. أبو علي الفارسي. الطبعة: الثالثة. جدة: دار المطبوعات الحديثة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

■ شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي. طبقات الشافعية. الطبعة: الأولى. تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.

■ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. د.ط. بيروت: دار الفكر، د.ت.

■ الصامل، د. محمد بن علي. المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة. الطبعة: الأولى. الرياض: مركز الدراسات والإعلام دار اشبيليا، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

■ الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني. الطبعة: الأولى. بيروت: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

■ الصعيدي، عبد المتعال. بغية الإيضاح لتلخيص علوم المفتاح في علوم البلاغة. د.ط. القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

■ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات. د.ط. تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

■ الصولي، إبراهيم بن العباس. الديوان ضمن «الطرائف الأدبية» لعبد العزيز الميمني. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

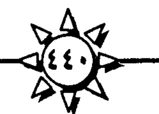
■ ضيف، د.شوقي. البلاغة تطور و تاريخ. الطبعة: السادسة. مصر: دار المعارف، د.ت.

■ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. د.ط. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.

■ الطثرية، يزيد ابن. شعره. الطبعة: الأولى. دراسة وجمع وتحقيق: د. ناصر بن سعد الرشيد. مكة: دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

■ عاشور، محمد الطاهر ابن. التحرير و التنوير. د.ط. تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت.

■ العامري، لبيد بن ربيعة. الديوان. د.ط. حققه و قدم له: د.إحسان عباس. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.



■ العاملي، عدي بن الرقاع. الديوان. د.ط. رواية و شرح: أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب الشيباني. تحقيق: نوري حمودي القيسي، حاتم صالح الضامن. بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

■ عبدالرحمن «بنت الشاطئ»، د.عائشة. الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية وبيانية. الطبعة: الثانية. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

■ عبدالله، د.محمد رمضان عبدالله. الباقلاني وآراؤه الكلامية. د.ط. بغداد: مطبعة الأمة، ١٩٨٦م.

■ عثمان، د.عبدالكريم. قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد الهمذاني د.ط. بيروت: دار العربية للطباعة والنشر، د.ت.

■ العجاج. الديوان. د.ط. رواية: عبد الملك بن قريب الأصمعي. عني بتحقيقه: د.عزة حسن. سوريا: مكتبة دار الشرق، ١٩٧١م.

■ العجلي، أبو النجم. الديوان. د.ط. صنعه و شرحه: علاء الدين أغا. الرياض: النادي الأدبي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

■ عرفة، د.عبد العزيز عبد المعطي. قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية. الطبعة: الأولى. بيروت: عالم الكتب، ١٤١٥هـ/ ١٩٨٥م.

■ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله.

تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل . د.ط. تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م.

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. الطبعة: الثالثة. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

■ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. لسان الميزان. الطبعة: الثالثة. تحقيق: دائرة المعارف النظامية_الهند_. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.

■ العسكري، أبوهلال الحسن بن عبدالله. الصناعتين. الطبعة: الثانية. تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

■ عصفور، د.جابر. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. الطبعة: الثالثة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م.

■ ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. الطبعة: الأولى. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

■ العلوي، المظفر بن الفضل. نضرة الإغريض في نصرة القريض. د.ط. تحقيق: نهى عارف الحسن. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

■ علي، د.أحمد يوسف. قراءة النص دراسة في الموروث النقدي. د.ط. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، د.ت.

■ العماري، د. علي. حول إعجاز القرآن. هدية مجلة الأزهر. شوال ١٤١٩هـ.

■ العمري، د.أحمد جمال. المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز البلاغي نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري. د.ط. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠م.

■ فدا، د. هيفاء عثمان عباس فدا. نسق الكلام في شعر زهير. الطبعة: الأولى. القاهرة: دار القاهرة، ٢٠٠٤م.

■ الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة . الطبعة: الأولى. تحقيق: محمد المصري. الكويت: جمعية إحياء التراث الإسلامي،١٤٠٧هـ.

■ فيود، د. بسيوني عبد الفتاح. بلاغة تطبيقية دراسة لمسائل البلاغة من خلال النصوص. الطبعة: الأولى. القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩١م.

■ القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم. الأمالي في لغة العرب. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

■ ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم.

أدب الكاتب. الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد الدالي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

المعاني الكبير في أبيات الحماسة. الطبعة: الأولى. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م.

■ القرشي، عالي سرحان. المبالغة في البلاغة العربية تاريخها وصورها. الطبعة: الأولى. الطائف: مطبوعات نادي الطائف الأدبي. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

■ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. د.ط. القاهرة: دار الشعب، د.ت.

■ القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب. التلخيص في علوم البلاغة. د.ط. ضبطه وشرحه: عبدالرحمن البرقوقي. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

■ القطان، د. مناع. تاريخ التشريع الإسلامي «التشريع والفقه». الطبعة: الثانية عشر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

■ القفطي، جمال الدين أبوالحسن علي بن يوسف. إنباه الرواة على أنباه النحاة. الطبعة: الثانية. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

■ القنوجي، صديق بن حسن. أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم. د.ط. تحقيق: عبد الجبار زكار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.

■ القيرواني، الحسن بن رشيق. العمدة في محاسن الشعر وآدابه . الطبعة: الأولى. تحقيق: د.محمد قرقزان. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

■ الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد. فوات الوفيات. الطبعة: الأولى. تحقيق: على محمد بن يعوض الله، عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار لكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

■ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. د.ط. بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ.

■ الكرماني، محمود بن حمزة. أسرار التكرار في القرآن. الطبعة: الثالثة. مصر: دار العلوم للطباعة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

■ الكلابي، القتال. الديوان. د.ط. حققه و قدم له: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

■ الكلاعي، أبو الربيع سليمان بن موسى. الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله و الثلاثة الخلفاء. الطبعة: الأولى. تحقيق: د. محمد كمال الدين عز الدين علي. بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧هـ.

■ المالكي، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

■ المبارك، مازن. الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه. د.ط. بيروت: منشورات دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤م.

■ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل. الطبعة: الرابعة. تحقيق: د.محمد أحمد الدالي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

■ أبو الطيب، المتنبي. الديوان. د.ط. شرح: عبدالرحمن البرقوقي. تحقيق: د.عمر فاروق الطباع. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت.

■ متولي، د. عبد الحميد. مناهج التفسير في الفقه الإسلامي. الطبعة: الأولى. الرياض: شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

■ محمد، الولي. الصورة الشعرية في الخطاب النقدي والبلاغي. الطبعة: الأولى. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م.

■ مخلوف، د. عبد الرؤوف. الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن دراسة تحليلية نقدية. د.ط. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨م.

■ المرتضي، أحمد بن يحيى. باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية و الأمل في شرح كتاب الملل والنحل. د.ط. اعتنى بتصحيحه: توما ارنلد. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦هـ.

■ المرزوقي، أبوعلي أحمد بن محمد بن الحسن. شرح ديوان الحماسة. الطبعة: الأولى. تحقيق: أحمد امين، عبدالسلام هارون. بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

■ المرصفي، حسين. الوسيلة الأدبية للعلوم العربية. الطبعة: الأولى. القاهرة: مطبعة المدارس الملكية بدرب الجماميز،١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م.

■ مسلم، أبو الحسين القشيري النيسابوري. الصحيح. د.ط. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

■ مطلوب، د.أحمد. عبد القاهر الجرجاني بلاغته و نقده. الطبعة: الأولى. الكويت: وكالة المطبوعات،١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

■ ابن المعتز، الديوان. تحقيق: كرم البستاني. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

■ المغربي، ابن يعقوب. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح"ضمن شروح التلخيص". د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

■ مكي، د.الطاهر. امرؤ القيس حياته وشعره. الطبعة: الخامسة. (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م.

■ ابن منقذ، أسامة. البديع في نقد الشعر. د.ط. تحقيق: د.أحمد أحمد بدوي، د.حامد عبد المجيد. مراجعة: إبراهيم مصطفى. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

■ أبو موسى، د.محمد محمد.

الإعجاز البلاغي. الطبعة: الثانية. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

قراءة في الأدب القديم. الطبعة: الثانية القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني. الطبعة: الأولى. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨٧م.

مراجعات في أصول الدرس البلاغي. الطبعة: الأولى القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

■ النديم، محمد بن إسحاق. الفهرست. الطبعة: الأولى. تحقيق: د.ناهد عباس عثمان. الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، د.ت.

■ نصار، د.حسين.

التكرار. الطبعة: الأولى. القاهرة: مكتبة الخانجي،١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

المتشابه. الطبعة: الأولى. القاهرة: مكتبة الخانجي،١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

■ النقراط، د. محمد عبدالله. بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم دلالة التصريف القرآني أولى من دلالة ولفظ التكرار. الطبعة: الأولى. دمشق: دار قتيبة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

■ النميري، أبي حية. الديوان. الطبعة: الأولى. جمعه وحققه: د.يحيى الجبوري. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥م.

■ النميري، الراعي. شعره. د.ط. دراسة و تحقيق: نوري حمودي القيسي، هلال ناجي. بغداد: المجمع العلمي العربي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

■ أبو نواس. الديوان. الطبعة: الأولى. شرحه و ضبطه وقدم له: علي العسيلي. بيروت: مؤسسة الأعلمي،١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

■ هراس، محمد خليل. شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية. الطبعة: الأولى. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢ م.

■ الهمذاني، عبدالرحمن بن عيسى. كتاب الألفاظ. النسخة المنسوبة لعبدالرحمن بن سعيد الأنباري التي تحمل عنوان كتاب ألفاظ الأشباه والنظائر. الطبعة: الثالثة. تحقيق: د.البدراوي زهران. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

■ الوائلي، د.كريم. الخطاب النقدي عند المعتزلة دراسة في معضلة المقياس النقدي. الطبعة: الأولى. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

■ اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان. مرآة الجنان وعبرة اليقظان. د.ط. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.



فهرس الموضوعات

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

